This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

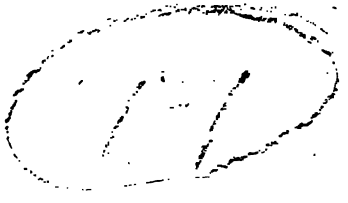
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Per. 14198.c. 2.36
1540

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Neue Folge.

Erster Jahrgang. Erster Band.

Köln, 1840.

Verlag von F. C. Eisen.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Köln, gedruckt bei Chr. Gehly.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Ueber Raum und Zeit. Eine akademische Antrittsrede von Dr. Volkmuth 1

II. Die Bedeutung des heil. Meßopfers im Verhältniß zum Kreuzesopfer 14

III. Ueber Knechtschaft (servitus) als Ehehinderniß (conditio). Vom Domkapitular Dr. München 44

IV. Zur ältesten und neuern Kirchengeschichte Triers. Philipp Christoph von Sötern, Erzbischof und Churfürst von Trier und Bischof von Speier ꝛc. 67

B. Recensionen.

I. Das Nachtgebiet der Natur im Verhältniß zur Wissenschaft, Aufklärung und Christenthum, von N. Gerber. Erste bis zehnte Lieferung. Mergentheim 1840. Neue Buch- und Kunsthandlung 85

II. Handbuch der Patrologie. Von J. A. Annegarn, Prof. der Theologie am Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Mit Bischöfl. gn. Approbation. Münster 1839. J. A. Deiters. 91

III. Flavius Josephus de Jesu Christo testatus. Vindiciae Flavianae auctore Frid. Hermanno Schoedel. Lipsiae sumtibus Bernh. Tauchnitz Jun. MDCCCXL. 97

IV. Einleitung in die christkatholische Dogmatik. Von Dr. Anton Berlage, ordentlichen Professor der Theologie an der Akademie zu Münster. Münster 1839. 104

Seite.

V. Abhandlung über die Frage: ist die Ehe, wenn der Ehemann seine Gattin nach der Verehelichung von einem andern schwanger findet, auch in geistlicher Hinsicht ungültig zu erklären? Bearbeitet von Bernhard Saur, B. R. Dr. Anwalt beim Bezirksgerichte in Frankenthal. Mannheim. Verlag von J. Bensheimer. 1839. 122

VI. Sämmtliche Schriften des heiligen Makarius des Großen, aus dem griechischen Texte übersetzt, mit einer Einleitung und mit Summarien begleitet, herausgegeben von Magnus Jocham, Pfarrer in Pfronten in der Augsburger Diözese. Erster Band, welcher die sieben Abhandlungen und die acht größern Homilien enthält. Zweiter Band, welcher die zwei und vierzig kleinern Homilien und die Apophthegmen enthält. Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung. 1839. 133

VII. Die Parabeln u. Gleichnisse des Herrn vom Reiche Gottes. Ein Volksbuch für alle Zeiten. V. J. H. v. Wessenberg. Constanz 1839. 144

VIII. Sammlung deutscher Musterreden zum Gebrauche bei dem rhetorischen Unterrichte in Gymnasien und höhern Bildungs-Anstalten, von J. Kehrein, Lehrer am Gymnasium zu Mainz. Das. 1840. 145

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 148

D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiözese Köln 219

Ueber Raum und Zeit.

Eine akademiſche Antrittsrede von Dr. Volkmuth.

Hochzuverehrende Herren! Nach langen Unterbrechungen bin ich endlich in Stand geſetzt, meine bereits anderswo begonnenen Vorträge über Philoſophie an hieſiger Univerſität fortzuſetzen, und ich glaube dieſe Fortſetzung nicht unzweckmäßig anzukündigen, wenn ich im ſofortigen Zuſammenhange mit meiner wiedereröffneten Laufbahn eine alte Streitfrage aus der Disciplin zur Hand nehme, mit welcher ich mich in dem bevorſtehenden Winterſemeſter zu beſchäftigen gedenke. Die Frage aber, die ich mit Genehmigung Einer Hochlöblichen philoſophiſchen Fakultät für dieſe einleitende Stunde beſtimmt habe, geht auf eine empiriſch-pſychologiſche Unterſuchung über die für das intelligente Menſchenleben ſo merkwürdigen Vorſtellungen von Raum und Zeit. Wie gelangt der Menſch urſprünglich und zuallererſt zu den Vorſtellungen von Raum und Zeit, und welche Bedeutung und welchen Werth haben dieſe Vorſtellungen daher für ihn in dem Geſchäfte ſeiner Intelligenz? — Dies iſt der nähere Sinn der vorſtehenden Frage, und damit zugleich auch der Gegenſtand unſerer Unterſuchung klar und beſtimmt bezeichnet. Wir gehen alsbald zur Sache.

Es laſſen ſich die vorfindlichen Theorien von Raum und Zeit, wie ſie der Reihe nach aus allen Räumen und Zeiten ins Daſein geſetzt worden ſind, bei all der Mannigfaltigkeit ihrer Verzweigungen doch auf eine mäßige Zweiheit der inwohnenden Tendenzen zurückführen, und wir werden vorerſt wohlthun, an ihnen nicht ſelbſtgefällig vorüber zu gehen. Denn iſt auch die Geſchichte der Philoſophie der Gerichtshof

noch nicht, vor dem wir die Entscheidung unserer Angelegenheit erwarten dürfen; so bleibt ihr doch das Verdienst ungeschmälert, daß sie, zur rechten Weile und mit Geschick gehandhabt, den Bereich der Möglichkeiten in bestimmtern Grenzen veranschaulicht, daß sie dem Urtheile Bedacht und Umsicht anempfiehlt, und demzufolge den eignen Gedanken eben so sehr vor Einseitigkeit bewahrt, als sie ihn zur Aussöhnung gegensätzlicher Ansichten vorbereitet und kräftigt. Diese erziehende Kraft der Geschichte der Philosophie könnte auch unserer Frage zu gute kommen, wenn wir anders ihre seitherigen Beantwortungen vorerst historisch kennen lernen wollten, und dann der Versuch gelänge, die vereinzelten Bestrebungen als gleichviele Vereinzelungen des philosophirenden Menschengeistes auseinander zu begreifen.

Es stehen aber, wie schon gesagt worden, zwei Hauptansichten von Raum und Zeit in der Geschichte der Philosophie einander gegenüber, auf die sich die übrigen alle irgendwie als modificirte Ableitungen leicht wohl zurückführen lassen. Die eine gehört dem philosophirenden Alterthum an, indeß die andere der neuern Zeit ihr Dasein verdankt: und in derselben Weise zweifach geartet und beschaffen sind sie uns gegeben, in welcher die alte Philosophie überhaupt der neuern mit charakteristischer Eigenthümlichkeit gegenübersteht. Eigenthümlich aber ist bekanntlich der alten Philosophie, wie dem alten Leben überhaupt, das Gepräge der draußen stehenden Objectivität, ohne vorheriges Fragen und Suchen nach dem, was des innern Geistes ist, und wie es dem Menschen zustehe, mittelst der ihm angestammten aprioristischen Ideen das Sein der Dinge zu erreichen. Ohne kritische Durchforschung des eignen Selbstbewußtseins sind die Philosophen des Alterthums alsobald nach Außen gekehrt, und, unermüdlich bestrebt, der Dinge Entstehen aus ihrem obersten Grunde zu begreifen, fassen sie auch jegliches andere Problem, das noch in ihrem Gesichtskreise aufgeht, unwillkührlich in objectiver Gestaltung auf dem Boden des äußern *Naturlebens. Und so hat* sich denn auch die Frage nach

Raum und Zeit diesem Grundtypus alles Wissens der Alten nicht entziehen mögen. Raum und Zeit sind den alten Philosophen gleichsam die realen Behältnisse der Dinge selbst, als objective Bedingungen ihres Seins und Werdens, und keinem von ihnen konnte es auf der handfesten Basis seines Natur-Wissens einfallen, dem Raume und der Zeit anderswo suchend nachzugehen. Aristoteles daher, — damit wir gleich von der vollendetsten Erscheinung dieser Philosophie den Beleg hernehmen, — Aristoteles bestimmt (Phys. IV. 2.) den Raum als die „erste unbewegliche Grenze des Umschließenden“ an den Dingen, und somit als etwas äußerlich objectiv Seiendes. In gleichem Sinne erfaßt er die Zeit (Phys. IV. 11.) auf objectivem Boden, wenn er sagt, sie sei „das Maaß oder die Zahlbestimmung der Bewegung hinsichtlich des Vorher und des Nachher“ mit dem gewichtigen Beisatze jedoch, die Zeit sei ohne Beziehung auf das zählende Subject an der objectiven Bewegung nicht zu fassen.

Diese im Geiste des Alterthums an der Objectivität der Dinge gewonnene Theorie von Raum und Zeit kam dann mit samt dem ganzen Aristoteles in die scholastischen Jahrhunderte herüber. Und sind auch die Spuren der Scholastik dermalen nicht besonders auffällig mehr zu finden, so begegnet man bei den Realisten in der Philosophie doch auch heute noch der sinnverwandten Ansicht: weil Raum und Zeit die realen Formen der Dinge seien, so gewinne der intelligente Mensch die Vorstellung von ihnen, indem er sich den inhaltlichen Stoff, die Dinge selbst, mit Zurückhaltung ihrer Formen nur so wegzudenken, oder eigentlich hinwegzuphantasiren habe. Die Vorstellung von Raum und Zeit, so meinen sie, sei die an den Dingen durch einen Act der abstrahirenden und schematisirenden Einbildungskraft gewonnene Vorstellung von den realen Formen der Dinge selbst.

Dieser auf objectivem Boden sich bewegenden Ansicht ist aber im Fortgange der Geschichte eine andere aus der grad' entgegengesetzten Richtung gegenüber getreten, und dies ist

die der neuern Philoſophie. Es geht nämlich die neuere Philoſophie, im Unterſchiede von der alten, vorerſt daran, den innern Menſchen in ſeiner angeſtammten Geſetzlichkeit zu erforſchen, und dann mit Hülfe der aprioriſchen Normen unſerer Intelligenz auch in die Objectivität der Dinge hinauszukommen, und die Dinge ſelbſt zu erfaſſen, zu begründen, zu begreifen. „Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?“ fragte Kant, und damit hatte die Philoſophie die Apriorität des Menſchen zum unmittelbarſten Ausgangspunkte genommen. Die erſten Vorſtellungen aber, die der Menſch rein a priori aus ſich ſelber erzeuge, ſind dann nach Kant ſchon die von Raum und Zeit. Der Raum und die Zeit ſind im Sinne der Kantiſchen Philoſophie nichts außer uns an den Dingen ſelbſt real Exiſtirendes; ſie ſind nur die ſubjectiven Formen unſerer Anſchauungsweiſe, die aprioriſchen Produkte unſeres eignen Selbſt, und ſomit über uns ſelbſt auch nicht hinauszutragen und objectiv anzuwenden. Das Kantiſche Subject bringt im Acte der Anſchauung durch den äußern und den innern Sinn die Vorſtellungen von Raum und Zeit rein aus ſich ſelber hervor, und indem es dann durch das Medium dieſer aprioriſchen Bilder die Objecte der Außen- und der Innen-Welt auffaßt, die Objecte gleichſam in die ſubjectiven Formen der Anſchauung ſchlägt, erſcheinen ihm dieſe Objecte nothwendig als im Raume und in der Zeit gegeben, obgleich ſie „an ſich“ nicht im Raume ſind und nicht in der Zeit. So wollte es Kant, und damit war die alte Philoſophie von der neuern gradezu auf den Kopf geſtellt.

Wir aber ſehen uns in Folge des Geſagten mit der Frage nach Raum und Zeit zwiſchen zwei Gegenſätzen etwas ungewöhnlicher Art geſtellt, und, von beiden Seiten gleich ſehr in Anſpruch genommen, ſcheint uns nur noch die penible Alternative gegeben, entweder mit den alten Realiſten die Vorſtellungen von Raum und Zeit von Außen her in den Menſchen gelangen zu laſſen, oder aber im Sinne der neuern *Philoſophie das eigne* Selbſt zur Quelle dieſer Vorſtellungen

zu erheben. Und es ist auch in der That nicht abzusehen, wo und wie außer den vorgeführten beiden Hauptansichten noch eine dritte gleichwesentlich Platz nehmen wollte. Aber was außerhalb nicht möglich ist, das könnte innerhalb leicht wohl noch wirklich sein, und zwar als eine aussöhnende Vermittlung der einander einseitig ausschließenden Theorien der alten Philosophie und der neuern. Als solche dürfte diese vermittelnde Zwischentheorie die gegensätzlichen Extreme, weil sie einander conträr gegenüber stehen, nur beide in ihrem Rechte belassen, das Recht aber auch da wie hier in seine Grenzen verweisen. Damit ich es mit kurzen Worten sage: der Gedanke, die Vorstellungen von Raum und Zeit entstehen beim Menschen ursprünglich und zu allererst weder aus dem Subjecte noch aus dem Objecte allein, sondern aus beiden und durch beide zugleich, dieser problematische Zwischengedanke kann ohne Aufsehen zu erregen sehr wohl gedacht werden. Aber dieser Gedanke ist auch nicht eben unbenutzt von der Hand zu weisen; er ist wirklich von gediegenem Gehalte und für unsere Frage zugleich von friedlichen Consequenzen. Denn daß die Vorstellungen von Raum und Zeit beim Menschen zuallererst zwischen dem Subjecte und dem Objecte und dadurch beide zugleich, apriori und aposteriori, sich ausbilden, und daß diese Vorstellungen demzufolge ursprünglich quantitative Verhältnißvorstellungen zwischen beiden seien, dies hat mehr als Alles für sich, und könnte, wenn man die einseitig ins Extrem getriebenen Systeme der Philosophen der alten und der neuen Zeit gegen den Werth unbefangener psychologischer Selbstbeobachtungen austauschen wollte, auch bis zur vollen Evidenz nachgewiesen werden. Die alten Philosophen hatten ein objectives Problem vor Augen, darum wurden ihnen auch Raum und Zeit ein objectiv Reales; die Neuern umgekehrt gingen von vornherein auf das Subject aus, und so lösten sie Raum und Zeit in rein subjective Formen der Anschauung auf. Unsere Frage, — und das ist endlich der schöne Gewinn, der uns aus der Geschichte der Philosophie zu gute kommen soll, —

unſre Frage nach Raum und Zeit wurde alſo darum bald ſubjectiv und bald objectiv erhoben und beantwortet, weil die betheiligten Philoſophen ſelbſt der Reihe nach als Subjectiviſten und Objectiviſten daſtanden, und in Löſung ihres jedesmaligen Hauptproblems den Raum und die Zeit zu ihren Gunſten ſich ausdeuteten und beſtimmten. Folgſam dieſer Warnung, verzichten wir nun vor allen Dingen darauf, Raum und Zeit der Löſung irgend eines anderweitigen philoſophiſchen Problems, im Subjecte oder Objecte, zum Opfer zu bringen; faſſen dagegen den intelligenten Menſchen als ſolchen rückſichtslos ins Auge, und ſuchen auf empiriſch-pſychologiſchem Wege zu erfahren, wie die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſich zuallererſt in uns einfinden, ausbilden und vollenden. Und dann ſprechen die Thatſachen des Bewußtſeins auffällig genug für die genannte apriori-aposteriori̇ſche Theorie zwiſchen dem Subjecte und dem Objecte, wie wir jetzt näher kennen zu lernen Gelegenheit nehmen müſſen.

Weil der Menſch, in ſeiner objectiven Ganzheit aufgefaßt, aus Geiſt und Natur dualiſtiſch zuſammengeſetzt iſt, und als ſolcher die Lebensweiſe zweier Subſtanzen zur Einheit des Bewußtſeins in ſich erhebt: ſo hat die empiriſche Pſychologie daran entſprechend eine doppelte Quelle, aus der ſie ihren Gehalt zu ſchöpfen angewieſen iſt. Dies erwogen, ſchlägt die pſychologiſche Frage nach der urſprünglichen Entſtehungsweiſe der Vorſtellungen von Raum und Zeit in folgende beſtimmtere um: erhält der aus Geiſt und Natur dualiſtiſch zuſammengeſetzte Menſch dieſe Vorſtellungen durch das Medium ſeiner körperlichen Naturhälfte, und ſind ſie demzufolge ein Product des thieriſchen Anſchauens in ihm; oder zweitens, treten dieſe Vorſtellungen aus der intelligenten Lebensentfaltung des reinen Geiſtes ins Bewußtſein, und ſind ſie darum weſentlich Begriffe; oder aber endlich, ſind die Vorſtellungen von Raum und Zeit vielleicht eine durch Natur und Geiſt zugleich im Menſchen ſich erzeugende und als ſolche dann auch Anſchauungen und Begriffe zugleich in dualiſtiſch zuſammengehöriger Einheit. Auf

dieſe dreigetheilte Frage haben wir eine Antwort zu ſuchen, und die iſt nach dem bisher Geſagten nun eben ſo beſtimmt als bald gefunden.

Denn ſehen wir uns vorerſt nach dem pſychologiſchen Prozeſſe der von der materiellen Naturſeite im Menſchen ausgehenden ſinnlichen Anſchauung um, ſo begegnen uns ſofort ſchon die Vorſtellungen von Raum und Zeit unter den urſprünglichſten und erſten von allen, die überhaupt im Bewußtſein des Menſchen eintreffen und ſich ausbilden. Unter den fünf Sinnen nämlich entwickelt ſich der Geſichtsſinn zuerſt. Das Sehen aber, ſo ſagen die Phyſiker und die Phyſiologen, entſtehe, indem die von Außen einfallenden Lichtſtrahlen auf der Netzhaut des innern Auges ein dem äußern Objecte entſprechendes Bild erzeugen. Das Verwunderliche jedoch bei dieſem Prozeſſe ſei, daß das Bild, welches die Einwirkung des Lichtes hervorbringe, innerlich im Auge ſei, der bezügliche Gegenſtand aber nichts deſto weniger als ein außer dem Auge ſtehender angeſchaut werde. Bei dieſem verwunderlichen Prozeſſe, den die Phyſiker und die Phyſiologen als das höchſte Räthſel im materiellen Menſchenleben ungelöſt verlaſſen müſſen, nimmt die Pſychologie nun grade ihren erſten Anfang: denn ihr liegt es ob, die phyſiſch-intelligenten Vorgänge zwiſchen dem Bilde im Subjecte und dem Draußen ſtehenden gegenſtändlichen Objecte ſpecieller zur Einſicht zu erheben. Wir können hierorts auf dieſe Vorgänge nur hinweiſen, und müſſen das Weitere der Pſychologie ſelbſt überlaſſen.

Das Ich, ſagt der ältere Fichte, nimmt zuallererſt ſeinen eignen innern Zuſtand wahr, das Ich trägt hierauf das Bild der innern Wahrnehmung aus ſich hinaus, und ſo entſteht ihm nachträglich auch die Anſchauung eines äußern Nichtich. Die pſychologiſche Analyſe des unmittelbaren Selbſtbewußtſeins ſpricht ganz und gar für Fichte, und dieſer Philoſoph hatte, wenngleich aus anderweitigen Rückſichten zu dem Ausſpruche gekommen, ein größeres Recht auf ſeiner Seite, als ihm ſeine heftigen Gegner von jeher einzuräumen

geneigt gewesen *). Die unmittelbare Empfindung des durch den Eindruck des innern Bildes in uns selbst bewirkten psychologischen Zustandes ist wirklich das Uranfängliche, und als solches zugleich die erste Aufforderung an das Subject zur Anschauung eines äußern Objectes. Das Subject würde ja nimmer aus sich hinaus zur Anschauung eines ihm gegenüberstehenden Objectes gelangen, wenn es nicht, nachdem es von Außen afficirt worden, an dieser seiner innern Affection anbinden, und von da dann dem Zuge nach Außen selbstthätig folgen sollte. Daß dieser feine Prozeß nicht grade auffällig psychologisch wahrgenommen wird, liegt eben nur in dem Umstande, daß wir im Fortgange des Anschauens Uebung und Fertigkeit gewonnen haben, und so im ersten Nu schon das äußere Object zu erfassen meinen.

In dem Acte der auf die innere Affection eintreffenden Selbstthätigkeit folgt also das Subject der Aufforderung von Außen zur Anschauung, indem es das innere Bild eigenst aus sich hinauswirft. So setzt sich das Subject aus sich selbst und durch sich selbst im Anschauen ein Object gegenüber, und wie das Subject den Act des Nachaußensetzens des innern Bildes allseitig um sich herum wiederholt und vollendet, zieht es unter Beihülfe der successiv sich entfaltenden übrigen Sinne und der Einbildungskraft nach und nach die drei Dimensionen des Raumes, wie einer Kugel, in der es selbst als productives Centrum steht, um sich herum aber die Objecte in peripherischer Räumlichkeit sich gegenüberstellt und anschaut. Der zwischen dem Subjecte und Objecte liegende Raum ist also der erste und ursprüngliche, an dem das Subject sich die Vorstellung von Raum überhaupt bildet; indem es das Bild des Objectes

*) Die Kantisch-Fichtischen Versuche gingen darauf aus, die primitive Entstehungsweise der Anschauung im sinnlichen Subjecte zu erklären; die Gegner haben auch heute noch die höher liegende geistige Reflexion der Metaphysik im Auge und nehmen die Anschauung als eine im Bewußtsein fertig gegebene. Daher haben beide *Recht*; aber nur auf ihrem Standpunkte. Nachträgl. Anmerk.

im Acte der Anschauung aus sich hinaus entfernt und dann diese *selbstgeschaffene* Entfernung als solche sich zum Bewußtsein bringt. Die auffälligsten Erscheinungen aus dem psychologischen Menschenleben könnten hier als Belege aufgeführt werden. So lange z. B. das Kind noch nach dem Monde greift, hat es zwar schon das innere Bild der Anschauung selbstthätig aus sich hinaus geworfen und schaut schon ein *äußeres* Object an; vom Raume selbst aber und seinen quantitativen Verhältnissen zwischen Subject und Object hat es noch keine vollendete Vorstellung gewonnen, weil der Gesichtssinn, wie die Physiker sagen, als solcher gar nicht entscheiden kann, ob ein Lichtstrahl einen langen oder kurzen Weg bis zum Auge gemacht habe, d. h. ob das angeschaute Object nahe oder ferne dem Subjecte gegenüberstehe und einwirke. Die Vollendung der Raumvorstellung gewinnt das Subject erst durch Hinzutretung des Tastsinnes, indem es das ihm nahe Object abermals selbstthätig begreift und dann die Entfernung des eigenst begriffenen Objectes mit Hülfe der Einbildungskraft zum einheitlichen Maaßstabe der Entfernung darüber hinaus für das gesammte Anschauen erhebt *).

Wie nun aber das Subject auf die Weise *selbstthätig und von Innen heraus* zwischen sich und dem Objecte die drei Dimensionen des Raumes zieht und so die selbstgebildete Vorstellung vom dreifachen Raume gewinnt, wird es *gleichzeitig* auch in Stand gesetzt, die objectiven Dinge außer sich als dreifach ausgedehnte anzuschauen, d. h. die räumlichen Dinge in die selbstgebildete Vorstellung vom dreifachen Raume aufzufassen. Mit andern Worten: die von Innen heraus selbstgebildete Vorstellung vom subjectiven Raume ist die Bedingung zu der von Außen kommenden Vorstellung des objectiven Raumes: ein Resultat, mit dem wir

*) Daher die *Ellenbogenlänge* oder die *Elle* im practischen Leben als das primitive Maaß der Raumeslänge gilt. Dieselbe doppelte Bedeutung hat das griechische πῆχυς und das lateinische ulna.

Nachträgl. Bemerk.

nun zugleich auch zwiſchen den alten Objectiviſten und den neuern Subjectiviſten ſtehen, und wir können jetzt beiden mit gutem Gewiſſen die Hand des Friedens reichen.

Denn wahr iſt es, was einerſeits die Realiſten ſagen, die Vorſtellung des Raumes bilde ſich an den räumlichen Dingen der Außenwelt, und zwar als die Vorſtellung von der Form dieſer Dinge; widerſprechen aber müſſen ihnen die Idealiſten, wenn auf dem Wege dieſe Vorſtellung urſprünglich und zuallererſt eintreffen ſoll, indem ja das Subject, wie Kant bemerkt, zur Anſchauung der objectiven Dinge als räumlicher die Vorſtellung des Raumes als eine ſelbſtgebildete Form der Anſchauung ſchon mitbringen müſſe. Und hierin haben die Idealiſten volles Recht. Wenn aber, im Hinblick auf das ſo beſchaffene Mitbringen der Vorſtellung vom Raume, die Idealiſten nun weiter gehen und ſagen, die Vorſtellung vom Raume, und ſomit von der ganzen Raumwelt, ſei alſo nur eine aus dem anſchauenden Subjecte hervortretende rein aprioriſche Vorſtellung ohne objective Realität, ſo gerathen die Idealiſten ihrerſeits in das andere Extrem hinaus, und überſehen die aufgedrungene Nothwendigkeit des Objectes und des realen Raumes. Die Philoſophen ſtehen auf beiden Seiten zum Theile in der Wahrheit; indem ſie die ihrem wiſſenſchaftlichen Standpunkte zuſagende Theilwahrheit ins Ganze hinaus potenziren, gerathen ſie zugleich in ſtörenden Irrthum*).

Wenn man das über den Raum Geſagte erwogen, ſo wird es nicht nothwendig ſein, das Betreffende mit derſelben Ausführlichkeit auch über die Zeit nachzuholen. Wie ſich der Raum zur Außenwelt verhält, und da als ſubjective Form

*) Es wird kaum nothwendig ſein, zu bemerken, daß das bisher genannte „Subject" das ſinnlich anſchauende phyſiſche Subject ſei ohne Antheilnahme des Geiſtes im Menſchen, und daß daher die Aprioriität der Vorſtellung vom Raume eine ſinnlich aprioriſche Vorſtellung ſei, die als ſolche auch dem Thiere als nothwendige Bedingung zur Anſchauung eignet. Daſſelbe gilt *von der erſten* Vorſtellung der Zeit. Nachträgl. Anmerk.

der äußern Anſchauung und zugleich auch als die reale Form der räumlichen Dinge ſelbſt erſcheint, ſo ſpielt die Zeit in der Innenwelt ihre Rolle, und zwar gleichfalls als ſubjective Bedingung der Anſchauung durch den innern Sinn und als objective Zeit, oder als die reale Form der Zuſtände des innern Bewußtſeins. Bringen wir alſo in dem bisher Geſagten an die Stelle der angeſchauten Außenwelt die pſychologiſchen Erſcheinungen des innern Menſchen, und ſetzen wir zugleich ſtatt des äußern den innern Sinn in Thätigkeit, ſo wird ſich, wie dort die Vorſtellung vom Raume, ſo hier die der Zeit in ihrer zweifachen Bedeutung in uns entfalten und vollenden. Die Sache iſt im Weſen die eine ſelbige; der Standpunkt nur und die Beziehungen ſind verſchieden.

Mit beſonderm Gewichte tritt uns nun aber eine weiter führende Frage entgegen, und die nimmt auch noch unſere ganze Aufmerkſamkeit in Anſpruch. Wir haben nämlich bis jetzt nur die materielle Naturhälfte des Menſchen pſychologiſch befragt, und da gefunden, daß die Vorſtellungen von Raum und Zeit ſich urſprünglich und zuallererſt als Anſchauungen bilden und einfinden. Es iſt alſo noch übrig, nun auch die andere Seite des dualiſtiſchen Menſchen, die reine Geiſtigkeit, zu Rathe zu ziehen, damit wir einſehen, ob nicht aus ihr entweder eine zweite Vorſtellung von Raum und Zeit hervorgehe, oder ob die auf der Naturſtufe ſchon gewonnene erſte Anſchauung nicht wenigſtens eine weitere Bearbeitung und Fortentwicklung zum geiſtigen Begriffe erfahre. Und dann findet ſich nach Zeugniß des Bewußtſeins die letztere Ausſicht wirklich realiſirt. (Wir laſſen die erſtere einſtweilen dahin geſtellt ſein.) Die auf der Naturſeite gewonnenen Vorſtellungen von Raum und Zeit werden auf der nachfolgenden höhern Stufe des ſich dualiſtiſch anſchließenden Geiſteslebens auch zum Begriffe fortgeführt, und wie Raum und Zeit zuerſt nur angeſchaut wurden, ſo werden ſie nun auch gedacht. Mit andern Worten: wie die theoretiſche Entwicklung des ſinnlichen Körperlebens dem Menſchen die Vorſtellung vom phyſiſchen Raume und von der

physischen Zeit liefert, so trifft in dem darauf folgenden Leben des geistigen Gedankens die Vorstellung des mathematischen Raumes und der mathematischen Zeit im Bewußtsein ein. Das mathematische Bewußtsein hat die beiden Gegenstände unserer Frage in der Geometrie und in der Arithmetik nicht mehr in der Anschauung *allein*, sondern in der Anschauung und im Begriffe *zugleich*. Wenn der Mathematiker ein Dreieck anschaut, denkt er zugleich auch ein solches, und er hat einen Begriff vom Dreiecke, und umgekehrt kann der Mathematiker sich kein Dreieck denken, ohne es gleichzeitig in der Anschauung zu haben. Begriff und Anschauung sind hier *identisch*, die Begriffe werden angeschaut und die Anschauungen werden gedacht, denn die mathematischen Vorstellungen von Raum und Zeit sind das Product des einheitlichen Zusammenwirkens der Natur und des Geistes im Menschen, sie sind der vollendetste Ausdruck des substanzialen Dualismus in ihm, und eben daher das so gepriesene Ideal menschlicher Wahrheit. In der Mathematik setzt sich der Begriff des Geistes nicht mit der concreten Anschauung der Natur in peinlichen Widerstreit, wie es die Philosophie tagtäglich bei sich erleben muß. Auch geräth umgekehrt in der Mathematik das Object der individuellen Anschauung nicht mit der Allgemeinheit der Regel in Conflikt, was den Historiker auf seinem Felde eben so oft in Verlegenheit bringt. Der Mathematiker, und er allein, ist ein gemachter Mann, sein Wissen kennt weder im eignen Hause den Zweifel, noch auch von Außen das Gesetz einer ihn controllirenden Auctorität.

Diese in sich selbst genügsame Beweiseskraft der Mathematik hat denn auch die Philosophen mitunter zu seltsamen Wünschen getrieben, und namentlich war es *Kant*, der diesen „*Stolz der menschlichen Vernunft*“ als Muster seines philosophischen Wissens vor Augen hatte. Von hier aus datirt sich daher auch die Hauptansicht der Kantischen Philosophie, Raum und Zeit seien nur *aprioriſche Formen* unserer Anschauung ohne objective Realität: denn nur so, *meint Kant, werde es* begreiflich, wie die Mathematik zur

Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit ihrer Erkenntniſſe komme. Die pſychologiſchen Unterſuchungen über die dualiſtiſche Entſtehungsweiſe des mathematiſchen Raumes und der mathematiſchen Zeit machen aber dieſe Kantiſche Hypotheſe in ihrer abſoluten Bedeutung eben ſo überflüſſig als ſie dieſe Vorſtellungen aus ihrer doppelten Quelle begreifen. Denn die apodictiſche Nothwendigkeit der Mathematik iſt vollkommen erklärt, ſobald man pſychologiſch ſieht, daß der mathematiſche Raum und die mathematiſche Zeit erſt auf der zweiten Entwicklungsſtufe unſers intelligenten Seelenlebens ins Bewußtſein treten, und daher nicht mehr nur in der Anſchauung, ſondern zugleich auch im geiſtigen Begriffe gegeben ſind. Was aber einmal als Begriff gefaßt und gedacht iſt, das iſt eben darum dem Wechſel des Naturlebens und der individuellen Anſchauung enthoben, iſt bleibhaft fixirt vom Geiſte für den Geiſt durch alle Zeiten und Räume. Wäre die mathematiſche Nothwendigkeit, wie Kant wollte, ſchon eine Nothwendigkeit der Anſchauung, ſo wäre der Kantiſche Schluß auf die bloße Apriorität des Raumes und der Zeit bündig und unwiderleglich, und damit zugleich der Idealismus der Kantiſchen Philoſophie gerechtfertigt; nun aber, da die mathematiſchen Anſchauungen zugleich Begriffe ſind, und im Begriffe erſt die ihnen inwohnende Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit gewinnen, folgt für die alleinige Apriorität des Raumes und der Zeit als reiner Anſchauungen noch nichts, und der Realismus in der Philoſophie bleibt gleichfalls unberührt und geſchützt.

So viel über die Vorſtellungen von Raum und Zeit, die den Philoſophen von jeher nicht wenig zu ſchaffen gemacht. Ohne alle höher liegende ſpeculative Ausdeutung, deren Ergebniſſe indeß auch nicht ohne ſchweren Gehalt ſind, habe ich für diesmal den Weg der empiriſch-pſychologiſchen Selbſterforſchung nicht verlaſſen wollen, und zwar in der Abſicht, meine Hochgeehrteſten Herren Zuhörer, ſogleich auf dem Felde des Wiſſens ein Bruchſtück zu erheben, auf welchem das nächſte Semeſter unſre vereinten Kräfte in Anſpruch nehmen will.

Die Bedeutung des h. Meßopfers im Verhältniß zum Kreuzesopfer.

Ueber die Bedeutung des h. Meßopfers und deſſen Verhältniß zum Kreuzesopfer, mit beſonderer Berückſichtigung der Frage: ob und in wiefern der canon. III. Conc. Trid. sess. XXII. worin es heißt: „si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis, aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium . . . . . anathema sit“ ſich mit der Lehre der h. Schrift vereinigen laſſe, daß Chriſtus durch ſeinen Kreuzestod eine vollkommene Genugthuung für die Sünden der Welt geleiſtet und ſo den Menſchen auf's Vollſtändigſte wieder mit Gott ausgeſöhnt habe.

Eine Abhandlung, eingereicht bei der Dekanatsverſammlung des Dekanates Cöln am 14. Mai 1839.

Die hier geſtellte Aufgabe umfaßt, wie man ſieht, drei Punkte. Es ſoll nämlich erſtens die Bedeutung des h. Meßopfers angegeben und nachgewieſen; zweitens das Verhältniß beſtimmt werden, in welchem das h. Meßopfer zum Opfer des Kreuzes ſteht; und drittens der Widerſpruch gelöst werden, der ſich daraus zu ergeben ſcheint, wenn man dasjenige, was die Kirche über die verſöhnende Kraft des h. Meßopfers lehrt, mit der andern Lehre der h. Schrift vergleicht, wonach Jeſus durch ſeinen Kreuzestod eine vollkommene Genugthuung für die Sünden der Welt geleiſtet und dadurch den Menſchen auf's Vollſtändigſte wieder mit Gott ausgeſöhnt habe. Zugleich ſieht man auch bald, wie die Reihenfolge, in der dieſe drei Punkte in der Aufgabe ſich einander folgen, auch als die zweckmäßigſte erſcheine, in welcher die Erörterung derſelben vorgenommen werden müſſe. Darum iſt denn auch hiermit im Allgemeinen der Umfang unſerer Abhandlung ſchon hinlänglich beſtimmt, und der Weg, den die Unterſuchung zu

nehmen habe, bezeichnet; und wir können ohne weitere Einleitung gleich zur Sache selbst übergehen. Also:

I. Die Bedeutung des h. Meßopfers.

Zu einer klaren, deutlichen und bestimmten Vorstellung von dem Werthe und der Bedeutung des h. Meßopfers können wir einzig in dem Wege gelangen, daß wir uns eine gleich klare und bestimmte Erkenntniß zu verschaffen suchen von dem objektiven Inhalte der Handlung, welche in dem h. Meßopfer vorgenommen, und von dem Zwecke, wozu diese Handlung verrichtet wird. Nun besteht aber nach Lehre der Kirche die Handlung des h. Meßopfers darin, daß in demselben Jesus Christus sich unter den Gestalten von Brod und Wein seinem himmlischen Vater zum Opfer darbringt; und als Zweck, wozu diese Handlung verrichtet wird, ist im Allgemeinen bezeichnet, daß solches geschehe zum fruchtbringenden Andenken an seinen Tod am Kreuze. Die Realität dieser Lehre der Kirche aus den betreffenden Erkenntnißquellen nachzuweisen, und darin dann eben den objektiven Inhalt dieser Handlung so wie den Zweck, wozu sie vorgenommen wird, näher und bestimmter aufzuweisen; das erscheint somit für die Erörterung des ersten Punktes dieser Untersuchung als unsere Aufgabe, und es wird derselbe seine Erledigung gefunden haben, wenn die beiden Fragen beantwortet sind: 1) Ob Jesus Christus im h. Meßopfer sich wirklich unter den Gestalten von Brod und Wein seinem himmlischen Vater zum Opfer darbringe und worin das Wesen dieses Opfers bestehe; und 2) Zu welchem Zwecke Er dieses Opfer dargebracht und in seiner Kirche angeordnet habe? Um nun aber die erste dieser Fragen gehörig beantworten zu können, wird es nothwendig sein, daß wir uns vorerst über den Begriff eines Opfers überhaupt zu verständigen suchen; um so mehr, als nach Zeugniß der Geschichte die vielfachen Mißverständnisse und Streitigkeiten, die in Beziehung auf diese Lehre unter den verschiedenen Confessionen Statt gefunden, großentheils eben in den mangelhaften Erklärungen und unrichtigen

Deutungen des Begriffes von Opfer ihre Veranlaſſung gehabt haben. Wir werden demnach den erſten Punkt unſerer Unterſuchung damit zu erledigen ſuchen, daß wir zunächſt den Begriff eines Opfers überhaupt entwickeln; dann nachweiſen, ob dieſer Begriff auch auf die Handlung der h. Meſſe könne angewendet werden und worin das Weſen dieſes Opfers beſtehe; und endlich den Zweck angeben, wozu dieſes Opfer in der Kirche iſt angeordnet worden.

Was die Beſtimmung des Begriffes von Opfer betrifft, ſo kann die Quelle hierfür nur der Sprachgebrauch ſein. Wenn nun auch in unſerer Sprache in mancher Beziehung von Opfer Rede iſt, und dieſer Ausdruck bald in einer weitern, bald in einer engern Bedeutung genommen wird: ſo ſtellt ſich doch bei näherer Betrachtung als weſentliches Merkmal für jedes Opfer und darum als Grundbedeutung deſſelben das heraus, daß man es bezeichnet als eine freiwillige Hingabe eines Eigenthums zur Förderung irgend eines idealen Zweckes. Daß dieſes in der That die im Sprachgebrauche vorkommende Bedeutung von Opfer ſei, davon überzeugt man ſich, wenn man ſich ſolche Redensarten vorhält, in welchen von Opfer oder opfern Rede iſt und dann das allen dieſen Redensarten Gemeinſame zu Einer Vorſtellung auffaßt. Wenn man nun z. B. von Deutſchlands Söhnen, als ſie in den Tagen ihrer Unterdrückung in edler Begeiſterung zum Freiheitskampfe zuſammentraten und alle ihre Kraft aufboten, um das Vaterland von dem Joche der Fremdherrſchaft wieder zu befreien, ſagte, ſie hätten Gut und Blut für die Freiheit des Vaterlandes zum Opfer gebracht; oder wenn man von einem Lehrer der Religion, der zur eigenen Beruhigung und zur Ueberzeugung Anderer über der Beſchäftigung mit dem Erweiſe ihrer Wahrheit und der Erforſchung ihres Inhaltes der Vergnügen des Tages vergißt und der Ruhe der Nacht nicht gedenket und freiwillig auf ſo manche Genüſſe verzichtet, die Andere ſo ungern ſich verſagen mögen, bekennt, daß derſelbe für dieſen heiligen Zweck viele und große Aufopferungen mache; oder wenn man

von einem Seelsorger, der in Zeiten der Gefahr, wo die Zuchtruthe Gottes in schrecklicher Seuche Alles dahinrafft, durch nichts sich zurückhalten läßt, dahin zu eilen, wohin die Pflicht ihn ruft, um dem Herrn Die zu erhalten, welche Er ihm anvertraut, und nun in diesem heiligen Eifer mit untergeht, nachrühmt, dieser Mann sei ein Opfer geworden für das Heil seiner Brüder: so finden wir ja in allen diesen Redensarten eben das Gemeinsame, daß Jemand sich die Erstrebung irgend eines seiner Seele vorschwebenden großartigen und erhabenen Zweckes vorsetzt, und nach diesem idealen Zwecke alle seine Handlungen bestimmt und ihm zu Gunsten manches hingibt, was Andere sich nicht mögen entreißen lassen. Daß also Etwas, was der freien Verfügung des Menschen unterworfen ist, von demselben hingegeben werde für die Erreichung irgend eines idealen Zweckes, das ist, wie wir aus dem Sprachgebrauche sehen, die einzige Rücksicht, welche bei der Bestimmung des Begriffes von Opfer in die Wagschale gelegt wird; woraus sich dann aber von selbst ergibt, daß alle nähere Bezeichnung dieses weitesten Begriffes von Opfer auch lediglich von der nähern Bestimmung des idealen Zweckes, für dessen Erstrebung Etwas hingegeben wird, ausgehen müsse; und daß jede andere Rücksicht, die möglicher Weise hier in Betracht kommen könnte, etwa die Rücksicht auf die Verschiedenheit des Gegenstandes, der für jenen Zweck hingegeben wird, oder auf die Art und Weise, wie man den Gegenstand zur Förderung dieses Zweckes hingibt oder verwendet, allerdings wohl zu besondern Benennungen einzelner Opfer, denen dann aber im Allgemeinen dieselbe Idee zu Grunde liegt, Veranlassung geben könne und nach Zeugniß der Geschichte auch gegeben habe, daß aber keine dieser Rücksichten auf die Bestimmung des Begriffes von Opfer überhaupt irgend wie Einfluß haben könne. Nach der Verschiedenheit des idealen Zweckes, dem zu Lieb Etwas hingegeben wird, ist in unserer Sprache nun oft Rede von politischen und religiösen Opfern, so unterschieden, je nachdem denselben entweder eine politische oder

eine religiöse Idee zu Grunde liegt. Ein Opfer in letzterer Hinsicht — denn damit haben wir uns unserm Zwecke gemäß einzig zu befassen — wäre dann — wieder in seiner weitern Bedeutung, wonach Religion das ganze Gebiet der Sittlichkeit umfaßt — zu bestimmen als die freiwillige Hingabe eines Eigenthums zur Förderung eines sittlichen Zweckes; und im engern Sinne wäre es die Hingabe eines Eigenthums zum eigentlichen und nächsten Zwecke der Religion, d. i. zur Förderung der gänzlichen Ergebung des Menschen an Gott aus Hochachtung und Liebe Gottes, als des heiligsten und höchsten Wesens, durch die drei göttlichen Tugenden des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. Auch bei den religiösen Opfern hat außer den oben schon angegebenen Rücksichten auf die Verschiedenheit der Gegenstände, welche geopfert werden, und die Art und Weise ihrer Verwendung, nach Zeugniß der Geschichte insbesondre auch noch die Rücksicht auf die in diesen Opfern vorzüglich sich aussprechenden religiösen Empfindungen und Gefühle und also auf die besondern Absichten, die man bei Darbringung derselben hatte, zwar wiederum Veranlassung zu verschiedenen Abtheilungen und Namen der einzelnen Opfer gegeben — so unterscheidet man ja in dieser Beziehung Anbetungs-, Dank-, Bitt- und Sühnopfer, — ohne daß aber auch hier diese Bestimmungen mit in den allgemeinen Begriff eines religiösen Opfers dürften aufgenommen werden. Vielmehr zeigt es sich in dem Gesagten klar genug, daß der Sprachgebrauch ausdrücklich verbiete, außer den genannten Bestimmungen noch andere Merkmale in den Begriff von Opfer überhaupt, und von religiösem Opfer insbesondre, aufzunehmen, wenn man denselben nicht unnöthiger Weise beschränken, und so dessen Anwendung auf einzelne Fälle, wo von Opfern die Rede ist, erschweren oder gar unmöglich machen will. — Diesen Fehler trägt nun aber der von frühern Theologen aufgestellte und auch wohl jetzt noch von ihnen hie und da zu Grunde gelegte Begriff von religiösem Opfer an sich, wenn sie dasselbe *bezeichnen* als: „oblatio rei sensibilis, a ministro legi-

timo Deo facta per realem ejus aliquam destructionem, ad testandum supremi Dei dominium nostramque erga illud subjectionem;“ und daraus ſind denn auch, wie wir ſchon angedeutet haben, vielfach die Mißverſtändniſſe und Streitigkeiten, wie ſie in Beziehung auf die Lehre vom h. Meßopfer Statt gefunden, veranlaßt worden. Dieſer Begriff enthält nämlich durch Aufnahme mehrerer von den zwar im A. T. nach moſaiſchem Ritus am häufigſten vorkommenden Schlacht- und Brandopfern hergenommenen Beſtimmungen eine ſo große Beſchränkung, daß derſelbe unmöglich auf alle religiöſen Opfer ſeine Anwendung finden kann, und nach ihm gerade die erhabenſten und würdigſten als ſolche wegfallen müſſen. Solche beſchränkende Beſtimmungen ſind nämlich erſtens, daß das Opfer eine „oblatio *rei sensibilis*“ genannt wird. Denn daß die zu opfernde Sache nicht immer eine äußere, in die Sinne fallende, ſein müſſe, das ergibt ſich klar genug daraus, wenn man geſehen, daß es auch innere Opfer, dargebracht in Gemüthsſtimmungen und Geſinnungen oder in Weihung der Kräfte des Geiſtes zu heiligem Zwecke, gebe — oder ſagt man nicht auch von demjenigen, daß er in Wahrheit ein Opfer bringe, der z. B. die über empfangene Beleidigungen in ihm ſich regende Aufwallung zum Zorne aus Liebe zu Gott unterdrückt, oder der die Kräfte ſeines Geiſtes dazu verwendet, um dadurch für ſich und Andere die Zwecke der Religion zu befördern? —; daß auch ſelbſt im bibliſchen Sprachgebrauche oft von Opfern in dieſem Sinne, beſtehend in tugendhaften und gottgeweiheten Empfindungen und Geſinnungen, die Rede ſei — man vergleiche z. B. Pſ. 49, 14 ff. und Jeſ. 1, 13 ff. —; und daß es ſolche innere Opfer ſo nothwendig gebe, daß jedes äußere ſogar ein geiſtloſes und dieſes Namens unwürdiges iſt, wenn daſſelbe nicht auch als ein inneres d. i. als ein aus religiöſer Stimmung und Geſinnung hervorgegangenes erſcheint. — Eine zweite einſchränkende Beſtimmung in jenem Begriffe iſt die, daß man das Opfer bezeichnet als: „oblatio, *a ministro legitimo* Deo facta.“ Nimmt man nämlich dieſe

Bestimmung mit in jenen Begriff auf, dann fallen zunächst wieder alle innern Opfer weg, so wie auch alle äußern, in denen der Einzelne für sich zur Fördrung religiöser Zwecke sein Eigenthum hingibt; und es dürfte dann Niemand die Opfer Abel's, Noah's, Abraham's und aller andern Männer vor der Gesetzgebung, so wie auch jetzt noch die stille Hingabe seines Eigenthums für fromme Zwecke mehr mit diesem Namen bezeichnen. Und betrachtet man die Sache etwas genauer, dann findet man diese Bestimmung so sehr für überflüssig, daß sie auch selbst auf die Arten von Opfer, von denen sie eigentlich hergenommen ist, nämlich auf die öffentlichen in der mosaischen Gesetzgebung, nicht in dem Sinne ihre Anwendung findet, als hätte der Opfernde dazu besondern Beruf und Bestimmung haben müssen. Denn auch bei diesen war ja der minister legitimus nicht der eigentlich Opfernde oder der Bringer der Gabe; sondern es war derselbe nur der Diener des Opferdienstes, bestimmt vom Gesetze dazu, daß er im Namen des eigentlich Opfernden — des Bringers der Gabe — die zu heiligem Zwecke dargebrachte Gabe dem Herrn weihte. — Eben so ist auch drittens in jenem Begriffe vom Opfer die Bestimmung überflüssig, daß das Opfer dargebracht werden müsse *„per realem rei destructionem.“* Denn daß zu einem jeden Opfer nicht erforderlich sei, was ja ohnehin bei einem innern nicht einmal möglich ist, daß der zu opfernde Gegenstand zerstört werde oder doch eine wesentliche Veränderung erleide, ergibt sich daraus, daß im Sprachgebrauche auch da schon von einem wahren Opfer Rede ist, wo eine Sache bloß hingegeben und dem Herrn geweiht wird, um durch deren Gebrauch heilige Zwecke zu fördern; und daß auch in Beziehung hierauf im A. T. wiederum Manches als ein Opfer erscheint — z. B. die Schaubrode —, was nicht zerstört oder doch dann erst vernichtet wurde, wenn es als Opfer dazustehen aufgehört hatte. — Lassen wir nun aber in jenem Begriffe die jetzt als unnöthig und darum auch als unstatthaft erwiesenen Bestimmungen fallen: dann haben wir in ihm denselben Begriff,

den auch wir von einem religiösen Opfer aufgestellt haben; denn ein solches ist dann nach ihm ja die Hingabe eines Eigenthums zur Bezeugung der höchsten Herrschaft Gottes über uns und unserer gänzlichen Unterwürfigkeit unter ihn, oder w. d. i. die Hingabe eines Eigenthums zum Zwecke der Religion; — und es hat sich uns dann weiterhin auch, was wir für unsern Zweck insbesondre zu merken haben, im Verlaufe dieser Bemerkungen ergeben, daß dieser Begriff grade ein solcher ist, der einzig auf alle in der h. Geschichte ausdrücklich so genannten Opfer seine Anwendung findet, und auf welchen wir darum, um zu bestimmen, ob nach biblischem Sprachgebrauche Etwas als ein Opfer angesehen werden könne, auch einzig Rücksicht zu nehmen haben.

Nachdem wir in dem Vorhergehenden den Begriff eines religiösen Opfers aufgestellt und dessen Realität sowohl nach gewöhnlichem als biblischem Sprachgebrauche nachgewiesen haben: so stehen wir nun an der Beantwortung der Frage, ob dieser Begriff auch auf das h. Meßopfer seine Anwendung finde, und, im bejahenden Falle, worin dann das Wesen dieses Opfers bestehe? Das h. Meßopfer ist aber nach der Lehre und Ansicht der Kirche die, im Auftrage des Herrn durch seine Jünger und deren Nachfolger unternommene, fortgesetzte Feier des letzten Abendmahls, welches Jesus in der Nacht vor seinem Leiden im Kreise seiner Lieben feierte. Unsere Untersuchung erfordert darum zunächst, daß wir, zurückgehend auf diese Abendmahlsfeier, die Frage erörtern, ob in ihr Jesus wirklich ein religiöses Opfer dargebracht und worin dasselbe bestanden; und dann weiterhin, ob es der Wille des Herrn gewesen, daß diese Feier von seinen Jüngern und deren Nachfolgern auch nach seiner Rückkehr zum Vater immer noch wiederholt und fortgesetzt werden sollte? Nehmen wir zu dem Ende die Stellen der h. Schrift, in welchen von der Feier des letzten Abendmahles Rede ist, vor uns, nämlich Matth. 26, 26 — 28. Mark. 14, 22 — 24. Luk. 22, 19 — 20. und 1. Korinth. 11, 23 — 25. so finden wir — vorausgesetzt natürlich, was hier vorausgesetzt wer-

den muß, daß dieſe Ausſprüche wirklich von einer realen Gegenwart des Fleiſches und Blutes des Herrn zu verſtehen ſind — in allen dieſen Stellen den gemeinſamen Gedanken ausgeſprochen, daß der göttliche Heiland, nachdem Er mit ſeinen Jüngern nach Vorſchrift des moſaiſchen Geſetzes das Oſterlamm genoſſen, ihnen unter den Geſtalten von Brod und Wein ſein Fleiſch und ſein Blut dargereicht und ſie zum Genuſſe deſſelben aufgefordert habe. Wenn das iſt, dann beſteht das Weſen der Abendmahlsfeier in einer freiwilligen Hingabe des Fleiſches und Blutes Jeſu zur Nahrung für ſeine Jünger; und es fehlt uns dann, wie wir ſehen, um auf dieſe Handlung den Begriff eines religiöſen Opfers anwenden zu können, nur noch die Erkenntniß, daß dieſe Hingabe von Seiten des göttlichen Heilandes geſchehen ſei in der Geſinnung oder mit der Abſicht, um dadurch eine Beförderung des Zweckes der Religion — der gänzlichen Ergebung des Menſchen an Gott — zu bewirken. Was der Heiland aber mit dieſer Hingabe ſeines Fleiſches und Blutes beabſichtigte und wollte, darüber belehren uns die angezogenen Stellen nicht ſo ausdrücklich und unmittelbar; indeß können wir uns hierüber Belehrung verſchaffen aus dem 6. Kap. des Evang. Joh. Wenn nämlich in dieſem Kap. — was wir an dieſer Stelle freilich wiederum als exegetiſch ausgemacht vorausſetzen müſſen — vom 52. V. an, eine Verheißung von der einſtigen Feier und Einſetzung des h. Abendmahls ausgeſprochen iſt: dann ſind in demſelben auch die Wirkungen angegeben, welche der Genuß dieſes Abendmahls bei dem Menſchen hervorbringen ſoll, und iſt darin denn auch die Abſicht des Heilandes, die Er bei der Hingabe ſeines Fleiſches und Blutes hatte, ausgeſprochen. Dieſe Wirkungen ſind aber dem Hauptgedanken nach dahin angegeben, daß der Genuß des Fleiſches und Blutes Jeſu dazu dienen ſoll, den Menſchen durch Erhaltung und Stärkung des geiſtigen Lebens ſeiner Seele hienieden ſchon mit Gott und mit Jeſu in die innigſte Vereinigung zu bringen und *ihm dadurch* die frohe und zuverſichtliche Hoffnung zu ge-

währen, daß er dereinst von Jesus zu einem ewig seligen Leben glorreich werde auferweckt werden. Und wenn wir nun, wie wir es nach dem Gesagten nicht anders können, dieses gerade auch als die Absicht des göttlichen Heilandes bei der Feier des letzten Abendmahls ansehen müssen, daß Er nämlich durch die Hingabe seines Fleisches und Blutes die innigste Vereinigung des Menschen mit Gott bewirken wollte: dann dürfen wir wohl nicht erst fragen, ob dieser Zweck auch ein religiöser gewesen sei; vielmehr sind wir dann darin einig, daß derselbe im eigentlichsten und höchsten Sinne des Wortes als ein religiöser und gewiß auch von Seiten Jesu als ein aus Hochachtung der Allheiligkeit und Vollkommenheit Gottes hervorgegangener Zweck erscheinen müsse; und daß darum auch Jesus in der Feier des letzten Abendmahls mit seinen Jüngern durch die Hingabe seines Fleisches und Blutes zur Nahrung ihrer Seele im eigentlichsten und wahrsten Sinne Gott ein religiöses Opfer dargebracht habe. Aber nicht bloß damals brachte Jesus seinem Vater im Himmel dieses Opfer dar — nein seine Güte und Liebe erstreckte sich auch weiter hinab auf alle Menschen aller künftigen Zeiten. Dieselbe Feier, welche der Herr beim letzten Abendmahle im Kreise seiner Lieben in der Dahingabe seines Fleisches und Blutes zur Nahrung ihrer Seele feierte, wird, das lehret uns die Kirche, auch jetzt noch, so oft der Priester am Altare die Feier der h. Messe begeht, fortgesetzt und erneuert. Daß aber der Heiland wollte, daß diese religiöse Handlung auch nach seinem Tode noch zum Andenken an ihn beibehalten und fortgesetzt werden sollte, dafür bürgt uns zunächst schon das Wort des Herrn, welches Er selbst bei der Einsetzung dieser Feier hinzufügte: „Thuet das zu meinem Andenken“; dafür bürgt uns weiterhin die Weisung desjenigen Apostels, der es vom Herrn empfangen, was er die Gläubigen lehrt: „daß sie, so oft sie äßen von diesem Brode und tränken aus diesem Kelche, verkündigen sollten den Tod des Herrn, bis Er wiederkomme am Ende der Tage zum allgemeinen Gerichte“; und dafür haben wir endlich auch noch

eine besondere Gewährleistung und Bürgschaft an der großen Sorgfalt, womit nach Zeugniß der Geschichte die Jünger diesem Auftrage ihres Meisters auch immer getreulich gefolgt, und von der frühesten Zeit her jedesmal am Sonntage, als am Tage des Herrn, mit den Gläubigen zum Gebete und zur Brechung des Brodes d. i. zur Theilnahme am h. Mahle sich versammelt haben. Folgten die Apostel aber, indem sie dieses thaten, nur dem Auftrage ihres Meisters, den Er ihnen in den Worten gegeben „Thuet das zu meinem Andenken“: dann mußte der Heiland in diesen Worten ihnen dazu auch die vollkräftige Vollmacht verliehen, und mußte, weil diese Feier fortgesetzt werden sollte bis zum Ende der Tage, zugleich auch gewollt haben, daß die Apostel den ihnen gewordenen Auftrag und Vollmacht auch auf ihre Nachfolger im Amte übertragen könnten und sollten; — oder, um es in Einem Worte zu sagen, es wirket dann der Herr, so oft der Priester, als rechtmäßiger Nachfolger der Apostel, nach dessen Anordnung bei der Feier der h. Messe die von ihm dazu gewollten Bedingungen erfüllt, jedesmal auch jetzt noch durch die Hand des Priesters von Neuem wieder jenes große Wunder seiner Liebe, indem er das Brod und den Wein umwandelt in sein Fleisch und sein Blut, und es seinem Vater im Himmel als Opfer darbringt für das Heil der Welt. — — Hiermit hätten wir, wie wir glauben, die Lehre der Kirche, daß das h. Meßopfer in Wahrheit und Wirklichkeit ein religiöses Opfer sei, hinlänglich gerechtfertigt. Und wollen wir nun auch das eigentliche Wesen dieses Opfers und den objektiven Werth, den es als solches hat, noch näher kennen lernen: dann dürfen wir nur hinblicken auf die Größe der Gabe, die hingegeben, und auf die Erhabenheit des Zweckes, für den sie geopfert wird. Nun gibt aber Jesus in der h. Messe das Höchste, was er besitzet, sich selber in seiner Gottheit und Menschheit dahin unter den Gestalten des Brodes und Weines — eine Gabe also, die an Vortrefflichkeit nnd Größe von keiner andern kann übertroffen werden — und gibt sich hin in der Absicht, auf daß

dadurch der Menſch mit Gott auf's Innigſte vereinigt und mit der frohen Hoffnung einer einſtigen ſeligen Auferſtehung ſollte erfüllet werden — ein Zweck, den wir als den höchſten und erhabenſten der Religion erkannt haben —. Oder wie möchte wohl Jemand der Idee der Religion mit größerer Achtung und Liebe huldigen und zur Realiſirung dieſer Idee bei dem Menſchen kräftiger hinwirken können, als Jeſus das in der Feier des h. Abendmahls gethan hat? Darum werden wir denn auch, um jenes Opfer ſeinem Weſen und objektiven Inhalte nach näher zu beſtimmen, ſagen müſſen, es ſei das höchſte und erhabenſte Opfer, wie kein anderes jemals iſt dargebracht worden, noch auch je wird dargebracht werden können.

Zur Vollendung unſerer Vorſtellung von der Bedeutung des h. Meßopfers, das wir bis jetzt ſeinem Weſen und objektiven Inhalte nach kennen lernten, hätten wir nach dem Plane unſerer Unterſuchung nun noch den Endzweck näher anzugeben und zu bezeichnen, wozu der Heiland dieſes Opfer in ſeiner Kirche angeordnet habe und bis zum Ende der Zeiten fortgeſetzt wiſſen wollte. Es gibt zwei Wege, in denen wir zu einer genauern Erkenntniß dieſes Zweckes gelangen können. Einmal nämlich hat der göttliche Heiland ſich ſelbſt ausdrücklich über dieſen Zweck ausgeſprochen; und dann werden wir denſelben auch näher entwickeln können aus den oben ſchon angegebenen Wirkungen, welche nach der Abſicht des Heilandes die Feier des h. Abendmahls beim Menſchen hervorbringen ſollte. Was lernen wir denn in dieſen beiden Wegen hierüber kennen? — Als der Heiland mit ſeinen Jüngern das letzte Abendmahl gefeiert hatte, da ſagte Er zu denſelben, ſie ſollten das zu ſeinem Andenken thun. Und der Apoſtel Paulus erklärte dieſe Worte des Heilandes näher dahin, daß er an die Gläubigen zu Corinth ſchreibt: „So oft ihr dieſes Brod eſſen und dieſen Kelch trinken werdet, ſollet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis Er kommt.“ Aus dieſen Worten erſehen wir, daß der Zweck des Heilandes bei Einſetzung des h. Meßopfers dahin ging, durch dieſe

Feier das Andenken an ihn und insbesondere an sein Leiden und an seinen Tod, den Er für das Heil der Welt am Kreuze erduldet, bleibend unter den Menschen zu erhalten. Durch die Erinnerung an die Leiden und an den Tod des Herrn wird der Mensch aber nothwendig auch hingeführt zur Betrachtung und Erwägung der großen allaufopfernden Liebe, wie sie der Heiland in diesem Tode eben im höchsten Grade gegen uns erwiesen — „denn einen größern Erweis seiner Liebe kann ja Niemand geben, als wenn er sein Leben läßt für seine Freunde“ Joh. 15, 13. — Hiernach bestimmt sich dann der angegebene Zweck des Heilandes näher dahin, daß Er uns in dem h. Meßopfer ein bleibendes Denkmal seiner unendlichen Liebe gegen uns und seines Leidens und Todes hinterlassen wollte. Und zwar hat der Heiland uns, was wir aus dem über den objektiven Inhalt des h. Meßopfers Gesagten hier schon bemerken, später aber bei Angabe des Verhältnisses dieses Opfers zum Kreuzesopfer noch deutlicher erkennen werden, in der Feier dieses Opfers ein Denkmal hinterlassen, das nicht etwa als ein bloß äußeres Erinnerungsmittel uns hinweisen sollte auf sein Leiden und seinen Tod am Kreuze, sondern das seinem objektiven Inhalte nach mit jenem Opfertode nur als eines und dasselbe Opfer erscheint, und diesen darum in ewiger und lebendiger Anschauung unter uns gegenwärtig erhalten sollte. Diesen Zweck der Einsetzung des h. Meßopfers gibt uns auch das Concil. Trident. damit an, wenn es dasselbe nennt: „**sacrificium, quo cruentum illud semel in cruce peragendum repraesentaretur, ejusque memoria in finem usque saeculi permaneret.**“ sess. 22, cap. 1.; und es verdammt mit Recht die Ansicht derjenigen, die da sagen, das h. Meßopfer sei: „**nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti.**“ ead. sess. can. 3. — Das wäre es, was wir über den Zweck der Einsetzung des h. Meßopfers aus den eigenen Aeußerungen des Heilandes darüber erkennen können. Eine weitere Entwickelung dieses Zweckes und damit eine vollständigere Einsicht in denselben wird sich uns aber auch noch aus

einer nähern Betrachtung der Wirkungen ergeben, welche nach dem Willen des Heilandes die Feier des h. Abendmahls beim Menschen hervorbringen sollte. Die Absicht des Heilandes bei der Feier des h. Abendmahls ging ja, wie wir gesehen, dahin, die Gläubigen durch die Hingabe seines Fleisches und Blutes zur innigsten Vereinigung mit Gott zu erheben. Diese Vereinigung des Menschen mit Gott ist aber nur möglich durch immer größere Erhöhung des geistigen Lebens im Menschen, oder w. d. i. durch Erweckung und Vermehrung des lebendigen Glaubens, der Hoffnung und Liebe, als derjenigen Handlungen, wodurch das ganze Innere des Menschen nur auf das Höhere und Geistige — also auf Gott — hingerichtet wird. Eine solche Stärkung und Belebung des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe kann Gott im Menschen, weil hierzu ein freithätiger Akt der Mitwirkung von Seiten des Menschen erfordert wird, nicht unmittelbar hervorbringen, sondern Gott kann dem Menschen dazu nur durch seine Gnadenerweisung, und zwar durch immer größere Erweise seiner Gnaden, mittelbar nachhelfen und ihn unterstützen. Diese Gnaden sind uns aber von Jesus verdient und erworben worden durch seinen Tod am Kreuze, oder bestimmter durch seinen Gehorsam, den Er gegen seinen himmlischen Vater zeitlebens bewiesen und der sich in der Dahingabe zum Tode am Kreuze vollendete. Demnach ging also die Absicht des göttlichen Heilandes bei Hingabe seines Fleisches und Blutes im h. Abendmahle dahin, den Gläubigen die Gnaden, die Er ihnen durch sein Opfer am Kreuze verdient und erworben, also die Früchte seines Erlösungswerkes, zum Zwecke der vollkommeneren Heiligung ihrer Seele und ihrer Vereinigung mit Gott, als dem endlichen und höchsten Ziele ihrer Bestimmung zuzuwenden und zu Theil werden zu lassen. Daraus entwickelt sich dann aber der oben angegebene Zweck der Einsetzung des h. Meßopfers näher dahin, daß dasselbe, als lebendiges Andenken der Liebe Jesu gegen uns und seines Leidens und Todes, zugleich auch als die Bedingung der Theilhaftigmachung und wirklichen Ertheilung der Verdienste

des Kreuzesopfers oder der Früchte unserer Erlösung erscheinen sollte. Und da, wie schon bemerkt, dieses Mittel zur Aneignung der Früchte des Kreuzesopfers seinem objektiven Inhalte nach mit diesem Opfer nur als eines und dasselbe erscheint: so sollten wir in der Theilnahme am h. Meßopfer in ähnlicher Weise an den Früchten des Erlösungswerkes Antheil haben, wie auch im A. T. schon die Theilnahme am Opfermahle bei manchen Opfern als ausdrückliche Bedingung zur Aneignung der Früchte des dargebrachten Opfers vorgeschrieben war. — Dieselbe Ansicht, welche wir hier in Betreff des Zweckes der Einsetzung des h. Meßopfers entwickelt haben, liegt auch der Stelle des Apostels Paulus im 1. Briefe an die Corinther 10, 14. ff. zu Grunde. In dieser Stelle will nämlich der Apostel den Gläubigen zeigen, daß dieselben sich von aller Theilnahme an den Opfermahlzeiten, welche von den Heiden zur Verehrung ihrer Götzen gehalten wurden, aus dem Grunde enthalten müßten, weil man von einer solchen Theilnahme an den Mahlzeiten auch auf eine Theilnahme am Opfer selbst schließe. Als Grund dafür gibt der Apostel an, daß man ja in gleicher Weise von der Theilnahme des Christen am Abendmahle auf eine Theilnahme desselben am Fleische und Blute Jesu, welches Er am Kreuze zum Opfer gebracht, oder bei den Juden von der Theilnahme an den Opfermahlzeiten auf eine Theilnahme am Opfer selbst schließe. Danach setzt also Paulus die Feier des h. Abendmahles zum Kreuzesopfer in dieselbe Verbindung, worin bei den Juden die Opfermahlzeiten zum dargebrachten Opfer standen. Und da nun, wie wir schon gesehen, bei den Juden die Theilnahme an den Opfermahlzeiten, wenigstens bei vielen Opfern, als ein nothwendiger Bestandtheil und als Bedingung zur Theilnahme an den Früchten des dargebrachten Opfers ausdrücklich vorgeschrieben war: so spricht der Apostel in dieser Stelle aus, daß die Feier des h. Abendmahls dazu angeordnet sei, um uns die Früchte des Kreuzesopfers positiv zuzuwenden, und daß *dieselbe also als* die Bedingung der Theilhaftigmachung und

wirklichen Ertheilung der Früchte des Kreuzesopfers angesehen werden müſſe. Daſſelbe gibt auch das Concil. Trident. damit zu verſtehen, wenn es unmittelbar nach der oben angeführten Stelle weiter ſagt: „quo (sacrificio Eucharistiae) illius (sacr. cruenti) salutaris virtus in remissionem eorum, quae a nobis quotidie committuntur, peccatorum applicaretur.“ sess. 22. cap. 1.; und wenn es cap. 2. hinzufügt: „cujus quidem oblationis cruentae fructus per hanc (incruentam) uberrime percipiuntur.“

In dem Geſagten haben wir den Zweck der Einſetzung des h. Meßopfers, inſofern dieſer in den eigenen Ausſprüchen des göttlichen Heilandes hierüber erkannt, oder aus den Wirkungen, welche nach der Abſicht des Heilandes die Feier des h. Abendmahls beim Menſchen hervorbringen ſoll, unmittelbar weiter entwickelt werden konnte, angegeben. Nun ſpricht aber das Concil. Trident. in der ſo eben angeführten Stelle als beſonderer Zweck der Einſetzung des h. Meßopfers noch dieſes aus, daß in demſelben die Mittheilung der Früchte des Kreuzesopfers geſchehen ſolle „*in remissionem peccatorum*;“ ſo wie daſſelbe in dem ſchon mehrmals genannten 3. canon als Wirkung der Darbringung und alſo wohl auch als Zweck der Einſetzung des h. Meßopfers noch hervorhebt, daß daſſelbe ſowohl zur Anbetung und zum Danke Gottes, als auch zur Tilgung von Sünden und Sündenſtrafen und zur Erlangung anderer Bedürfniſſe für unſer zeitliches und ewiges Wohl dargebracht werde, und demnach, die Zwecke aller verſchiedenen Arten der religiöſen Opfer in ſich vereinigend, ſowohl als ein Lob- und Dankopfer, als auch als ein Bitt- und Sühnopfer angeſehen werden müſſe. Der angezogene can. lautet nämlich vollſtändig ſo: „Si quis dixerit, missae sacrificium tantum esse laudis et gratiarum actionis aut nudam commemorationem sacrificii in cruce peracti, non autem propitiatorium; vel soli prodesse sumenti; neque pro vivis et defunctis, pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anathema sit.“ Daß und in wiefern es nun auch mit dieſem Ausſpruche des Concil.

seine Richtigkeit habe, dieses näher nachzuweisen, dazu müssen wir uns nun noch um so mehr veranlaßt und aufgefordert finden, als wir mit Grund hoffen und erwarten dürfen, daß wir durch diese Nachweisung auch zu einer nähern Erkenntniß darüber gelangen werden, was die Kirche über die versöhnende Kraft des h. Meßopfers lehrt, und als wir demnach hier schon die Beantwortung des dritten Punktes unserer Untersuchung vorbereiten werden. — Daß nun aber der Zweck der Darbringung und Einsetzung des h. Meßopfers auch darin bestehe, die in dem genannten canon angegebenen Wirkungen hervorzubringen: das ergibt sich aus den hierüber sprechenden Stellen der h. Schrift, wie wir dieselben oben angeführt haben, nicht unmittelbar. Soll das h. Meßopfer also mit Recht ein Opfer in dieser vierfachen Beziehung genannt werden können: dann müssen die dadurch demselben zugeschriebenen Wirkungen in den von uns angegebenen allgemeinen mittelbar schon enthalten sein und aus diesen mit Nothwendigkeit hergeleitet werden können. Sehen wir aber darauf zurück, daß der Zweck des h. Meßopfers darin besteht, dem Menschen die zur immer größern Vermehrung und Erhöhung des geistigen Lebens seiner Seele erforderlichen Gnaden zuzuwenden und zu Theil werden zu lassen, und nehmen wir dann insbesondere noch dieses in Betracht, daß, indem der göttliche Heiland hier diese Gnaden nicht etwa wie bei den andern Sakramenten unter einem gewöhnlichen Zeichen, sondern dadurch ertheilet, daß Er sich selbst, seinen wahren Leib und sein wahres Blut, dem Menschen zum Genusse darbietet und in dieser Darbringung das höchste Opfer seiner Liebe, seinen Tod am Kreuze, immer und ewig in lebendiger Anschauung unter ihnen gegenwärtig erhalten wollte, schon in der Art und Weise der Ertheilung dieser Gnaden nach psychologischen Gründen deren Wirksamkeit beim Menschen im höchsten Grade muß gefördert werden, — denn wer solches betrachtet und in seinem Herzen erwäget, der muß ja nothwendig, von den lebendigsten Gefühlen ergriffen, sich zur herzlichsten Gegenliebe gegen diese

unendliche Liebe Jesu aufgefordert und angetrieben finden, und dadurch also für die Wirksamkeit der ihm zu Theil werdenden Gnaden gerade am meisten empfänglich werden; — wenn wir also, wie gesagt, darauf zurückblicken: dann wird es uns bald klar werden, wie das h. Meßopfer eben dadurch, daß es dem Menschen die Gnaden der Heiligung ertheilt, nothwendig auch bei demselben die vom concil. angegebenen Wirkungen hervorbringe, und darum der Zweck seiner Darbringung und Einsetzung auch von diesem concil. dahin bestimmt werden konnte, daß dasselbe als ein Opfer in der genannten vierfachen Beziehung angesehen werden müsse. — Daß das h. Meßopfer nämlich, in seinem Zwecke innere Heiligung beim Menschen zu bewirken, zunächst auch als ein Anbetungs- und Dankopfer erscheine: davon werden wir uns aus einer nähern Betrachtung der Natur dieser Opfer leicht überzeugen können. Sehen wir aber hierauf, dann besteht die Anbetung Gottes in ihrem wahren und würdigen Sinne darin, daß der Mensch im lebendigsten Glauben an die hohen Vollkommenheiten Gottes sich der Betrachtung dieser Vollkommenheiten hingibt und dadurch das Bestreben in sich erzeugt oder belebt, durch Nachahmung dieser Vollkommenheiten sich, so viel an ihm liegt, zur Verähnlichung mit Gott zu erheben; und wahrer Dank gegen Gott darin, daß der Mensch in Anerkennung der Größe und Unverdientheit der ihm von Gott verliehenen Gnaden und Wohlthaten und durch Betrachtung der in der Ertheilung dieser Wohlthaten sich kundgebenden großen und uneigennützigen Liebe Gottes zur innigsten Gegenliebe und zu dem Entschlusse sich erhebet, diese Wohlthaten nun auch dem Willen Gottes gemäß nur zur Heiligung seiner Seele gebrauchen zu wollen. Der Mensch bringt demnach nur dadurch Gott ein würdiges Anbetungs- und Dankopfer dar, daß derselbe innerlich sich zu heiligen und Gott ähnlich zu machen bestrebet; und je mehr nun innere Heiligung im Menschen vermehrt und befördert wird, desto mehr wird derselbe auch zur Anbetung und zum Danke gegen Gott erhoben. Insofern also das

Opfer der Euchariſtie den Zweck hat, innere Heiligung im Menſchen zu bewirken, und gerade in der Wahl des Mittels zu dieſem Zwecke ſeine Wirkſamkeit im höchſten Grade gefördert wird: inſofern können wir von demſelben auch in einem ganz vorzüglichen Sinne ſagen, daß es ein wahres Anbetungs- und Dankopfer ſein müſſe, als welches es den Menſchen dazu erhebe und fähig mache, in immer größerm Streben nach Heiligung Gott das höchſte und ſchönſte Opfer der Anbetung und des Dankes darzubringen. — Daß das h. Meßopfer weiter auch als ein Verſöhnungsopfer angeſehen werden müſſe: das wird uns in gleicher Weiſe aus einer nähern Betrachtung des Frühern klar werden. Zwar kann dieſes Opfer nicht in dem Sinne als ein ſolches Mittel der Sündenvergebung erſcheinen, als könne daſſelbe dem Menſchen Nachlaſſung jeglicher, auch der ſchwerern Sünden und aller durch die Sünden ſich zugezogenen Sündenſtrafen gewähren — indem dieſes Opfer ja das geiſtige Leben im Menſchen fördern, keineswegs aber erſt erwerben ſoll, und indem die Theilnahme an demſelben nach der Mahnung des Apoſtels ja ſchon eine genaue Prüfung des innern ſittlichen Zuſtandes als unerläßliche Vorbereitung auf daſſelbe vorausſetzt; — das h. Meßopfer kann nur in dem Sinne ein Sühnopfer genannt werden, als durch daſſelbe unmittelbar geringere, ſogenannte Schwachheitsſünden, getilgt und etwaige Strafen, die aus früher begangenen nun aber bereueten Sünden noch fortbeſtehen, erlaſſen werden; und als dieſes Opfer mittelbar auch bei größern Sündern geeignet iſt, den Geiſt der Buße zu erwecken und dieſelben in dieſem Bußgeiſte zum würdigen Gebrauche des zur Erlaſſung der Sünden eigens vom Heilande angeordneten poſitiven Mittels — des Sakramentes der Buße — zu erheben.*) Lediglich in

*) Wenn wir ſagen, das h. Meßopfer ſei geeignet, unmittelbar von Schwachheitsſünden zu reinigen, und mittelbar die genannte andere Wirkung hervorzubringen: ſo mag, um Mißverſtändniſſe zu verhüten, hier ſchon bemerkt werden, wiewohl dieſes weiter unten ausführlicher zur Sprache kommen wird, daß wir mit jenem erſtern

dieſer Weiſe will aber auch das Concil. Trident. das h. Meßopfer als ein Sühnopfer angeſehen wiſſen, indem daſſelbe in Beziehung auf jene unmittelbare Wirkung ſagt: der Heiland habe gewollt, daß die Theilnahme an dem h. Meßopfer vermittelſt der ſakramentaliſchen Communion d. i. vermittelſt der Theilnahme an dem wirklichen Opfermahle dem Menſchen dienen ſollte „tanquam spiritualis animarum cibus, quo alantur, et tanquam *antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis, et a peccatis mortalibus praeservemur.*“ sess. 13, cap. 2.; und indem es weiter in Beziehung auf jene mittelbare Wirkung ſeine Behauptung„ sacrificium istud vere propitiatorium esse“ näher dahin erklärt: „per ipsum fieri, ut, si cum vero corde et recta fide, cum metu et reverentia, contriti ac poenitentes ad Deum accedamus, misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno. Hujus quippe oblatione placatus Dominus, *gratiam et donum poenitentiae concedens*, crimina et peccata, etiam ingentia dimittit.“ sess. 22, cap. 2.*) Daß das h. Meßopfer

---

Ausdrucke keineswegs behaupten wollen, das h. Meßopfer bringe dieſe Wirkung beim Menſchen hervor, ohne daß von dieſem dazu irgend etwas geſchehen müſſe, oder ohne alle Mitwirkung von Seiten des Menſchen; es ſoll damit nur geſagt ſein, dieſe Wirkung ſei in gleicher Weiſe eine unmittelbare, wie auch die übrigen Sakramente die ihnen zugeſchriebenen Wirkungen im Menſchen unmittelbar d. i. für den gehörig Disponirten lediglich um der Verdienſte Jeſu willen hervorbringen.

*) In dieſer Stelle gibt das Concil. zu verſtehen, daß das h. Meßopfer die genannten Wirkungen auch bei ſolchen hervorbringen könne, welche bei der Darbringung deſſelben gegenwärtig ſind, ohne auch am Opfermahle wirklichen Antheil zu nehmen. Denn derjenige, welcher des „donum poenitentiae“ und der „dimissio criminum et peccatorum ingentium“ noch bedarf, befindet ſich in einem ſolchen Zuſtande, daß derſelbe, ohne vorher durch den Empfang des Sakramentes der Buße mit Gott ſich wieder ausgeſöhnt zu haben, nach der eigenen Beſtimmung des Concil. (Sess. 13, cap. 7. „ut nullus sibi conscius mortalis peccati, quantumvis sibi contritus videatur, absque praemissa sacramentali confessione ad sacram eucharistiam

aber in diesem Sinne wirklich als ein Sühnopfer erscheine, ergibt sich auf folgende Weise. Weil dasselbe nämlich durch Ertheilung der dazu erforderlichen Gnaden innere Heiligung

accedere debeat“) an der sakramentalischen Kommunion, oder am Opfermahle keinen Antheil nehmen dürfte. Und in dem oben angegebenen can. 3. der 22. Sitzung erklärt das Concil. es sogar als ausdrückliche Lehre der Kirche, daß das h. Meßopfer nicht bloß für Denjenigen Nutzen bringe, der am Opfermahle Antheil nehme, sondern daß dasselbe für die Lebenden, wie für die Verstorbenen, für die verschiedensten Anliegen des Lebens — pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus — dargebracht werde; und erklärt also damit zugleich, daß auch sogar derjenige, welcher in keiner Weise persönlichen Antheil am h. Meßopfer nehme, dennoch der Früchte desselben theilhaftig werden könne. Wir theilen nach den in der vorstehenden Note schon gegebenen Andeutungen der Kürze wegen unsere Ansicht darüber hier bloß in einigen Worten mit, ohne, was wir zur Begründung derselben zu sagen hätten, dabei anzuführen. Sie ist diese: die Früchte des h. Meßopfers können in vollem Maaße nur demjenigen zukommen, welcher in der erforderlichen Vorbereitung seines Gemüthes durch wirklichen Genuß des Opfermahles an demselben Antheil nimmt. Denn, wie wir gesehen, so verheißt Jesus in denjenigen Stellen, in welchen derselbe die Wirkungen der Eucharistie bezeichnet, diese Wirkungen nur demjenigen, welcher sein Fleisch essen und sein Blut trinken werde; und dieses müssen wir auch als Ansicht der Kirche erkennen, wenn wir darauf hinsehen, was das Concil. sess. 22, cap. 6. in der Stelle: „optaret quidem sacrosancta synodus, ut in singulis missis fideles adstantes, non solum spirituali affectu, sed sacramentali etiam eucharistiae perceptione communicarent, *quo ad eos sanctissimi hujus sacrificii fructus uberior proveniret*“ darüber ausspricht. Dabei besteht nun freilich wohl, daß das h. Meßopfer auch für denjenigen, welcher ohne wirkliche Theilnahme am Opfermahle, in der rechten Gemüthsstimmung — in Gebet, Erweckung von Gefühlen der Reue, des Dankes, der Liebe — demselben beiwohnt, seinen Nutzen bringen könne und um so unfehlbarer bringen werde, als ja dieses Opfer seinem objektiven Inhalte nach, wie nichts anders, geeignet ist, solche Gemüthsstimmungen und Gesinnungen im Menschen zu erwecken und zu beleben, wodurch das geistige Leben seiner Seele immer mehr und mehr gefördert und er zu einer immer größeren Heiligung hingeführt wird. Aber man sieht auch, daß, um in dieser Weise Nutzen von der Theilnahme am h. Meßopfer zu schöpfen, es einzig auf die *Gemüthsverfassung des* Beiwohnenden ankommt, und daß demnach hier

bewirkt: so macht dieses Opfer den Menschen in dem Maaße, als es zur Heiligung antreibt, auch immer mehr und mehr unabhängig von den Reizen der Sinnlichkeit, erleichtert ihm dadurch die Ausführung seiner Vorsätze, das Böse und die Gefahren des Bösen zu vermeiden und sich des Guten zu befleißen, bewirkt damit ein immer höheres Erheben über die noch zurückgebliebenen Reste der Sünde, und rottet demnach die Sünde gänzlich im Menschen aus. Und insofern beim Menschen, eben wiederum durch Stärkung und Belebung des geistigen Lebens in ihm, die Reue über die begangenen Sünden und der Haß gegen dieselben immer nur mehr gesteigert und seine Liebe zu Gott vollkommner wird, insofern werden auch die sündhaften Neigungen, welche als Folge früherer Sünden noch im Menschen zurückgeblieben, geschwächt und von demselben weggenommen, und somit auch alle

---

aller Nutzen nur mittelbar, nur aus der freithätigen Mitwirkung des Menschen, insofern derselbe nämlich durch eigene Betrachtungen sich selbst erhebt und für die Empfangung der Gnaden würdig macht, oder ex opere operantis, wie es in der Sprache der Theologen heißt, hervorgehe, während nach dem ausdrücklichen Willen des Heilandes die Gnaden der Heiligung jedem, der auch durch wirkliche Theilnahme an dem Opfermahle an dem h. Meßopfer Antheil nimmt und den Wirkungen dieses Opfers kein Hinderniß entgegenstellt, unmittelbar d. i. lediglich um der Verdienste Christi willen, oder ex opere operato, wie es heißt, zugetheilt werden. Weiterhin ergibt es sich dann aber von selbst, daß aller Nutzen, den derjenige, welcher gar keinen persönlichen Antheil an der Darbringung des h. Meßopfers nimmt, davon empfängt, demselben nur dadurch zu Theil werden könne, daß die daran Antheil Nehmenden sich fürbittweise für ihn zu Gott verwenden; daß aber auch diese Fürbitte aus dem Grunde wieder um so mehr wirken werde (wenn anders derjenige, für welchen diese Fürbitte entrichtet wird für die Gewährung derselben nicht unempfänglich ist), als, dazu aufzufordern und zu veranlassen, das h. Meßopfer durch seinen objektiven Inhalt auch hier wieder am meisten geeignet erscheint. — Wenn wir dasjenige, was das Concil. über die Wirkungsweise des h. Meßopfers lehret, näher betrachten: dann, glauben wir, wird die hier ausgesprochene Ansicht sich wohl damit vereinigen und darum auch als die allein richtige erweisen lassen. —

Sündenstrafen, welche wegen dieser bösen Folgen der Sünden noch auf ihm lasteten, aufgehoben und getilgt. Wohl mit Recht nennt also die Kirche dieses Opfer ein: „antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur.“ Aber auch selbst bei dem noch ungebesserten Sünder, wenn derselbe nur in der vom Concil. angegebenen rechten Gemüthsstimmung — cum vero corde et recta fide — an der Feier des h. Meßopfers Antheil nimmt, muß dasselbe seinem objektiven Inhalte nach ganz vorzüglich geeignet erscheinen, den Geist der Buße zu erwecken, die Gnade einer wahren Bekehrung zu verleihen und ihn dadurch zur Nachsuchung der Verzeihung seiner Sünden mittelst Anwendung des dazu angeordneten Sakramentes aufzumuntern und anzutreiben. Wer an der Feier des h. Meßopfers Antheil nehmen kann ohne von Empfindungen der Reue und heiligen Gefühlen ergriffen zu werden: der ist entweder ohne Glauben, oder er ist gedankenlos bei demselben gegenwärtig. — Wie nun endlich das h. Meßopfer, insofern uns durch dasselbe Alles, was wir für den Zweck unserer zeitlichen und ewigen Glückseligkeit in irgend einer Beziehung im Namen Jesu von Gott erbitten mögen, zugetheilt werden könne, mit Recht auch als ein Bittopfer angesehen werden müsse: das zu zeigen wird eben so leicht sein. Daß nämlich dieses Opfer zunächst geeignet sei, uns alles dasjenige von Gott zu erwerben, wodurch unmittelbar unsere ewige Seligkeit gefördert werden könnte: das ist ja eben in dem Zwecke der Einsetzung dieses Opfers selbst ausgesprochen, wenn dieser, wie wir gesehen, darin besteht, innere Heiligung im Menschen und dadurch Vereinigung mit Gott in Liebe, als welche seine Seligkeit ausmachet, zu bewirken. Daß aber auch selbst in zeitlicher Beziehung dieses Opfer zur Abwehrung der Uebel und zur Erlangung nöthiger Glücksgüter dienen könne, wird durch Folgendes klar werden. Wenn innere Heiligung unsern Sinn nur auf das Ewige hinrichtet: dann lehrt sie uns auch alles Zeitliche nur auf die ewige Wohlfahrt zu beziehen und darum den Besitz desselben

auch nur in höherer Rücksicht — insofern nämlich dadurch die ewige Wohlfahrt gefördert werden könne — zu wünschen und zu begehren; und versetzt uns demnach in jene Gemüthsverfassung, in welcher wir immer nur den rechten Gebrauch von den Glücksgütern dieses Lebens machen werden. Dann steht aber auch der Ertheilung dieser Güter von Seiten Gottes nichts entgegen, indem ja meistens der Grund der Nichtgewährung dieser Güter darin liegt, weil Gott vorhersieht, daß wir dieselben nur zu unserm eigenen Schaden mißbrauchen würden. Heiligung der Seele macht also eben dadurch auch für den Empfang der Glücksgüter empfänglich. — Und da weiterhin zeitliche Züchtigungen beim Menschen, wenigstens in den meisten Fällen, nur dazu dienen sollen, uns die rechte Ansicht von den zeitlichen Gütern zu verschaffen und uns zur Tugend und innern Heiligung anzutreiben: so fallen, wo dieser Zweck in anderer Weise schon erreicht ist, auch die Züchtigungen hinweg. Heiligung der Seele schützt demnach auch vor Strafen und Züchtigungen oder ist geeignet, dieselben abzuwenden. Wir sehen also, wie das h. Meßopfer seiner Natur nach auch ganz geeignet erscheine, uns zur Abwendung zeitlicher Uebel zu dienen und zur Erlangung der nöthigen Glücksgüter dieses Lebens zu verhelfen; — und daß dasselbe demnach mit Recht im Sinne des Concil. ein Opfer in der oben angegebenen vierfachen Beziehung genannt werden müsse.

So hätten wir denn das h. Meßopfer in seiner hohen Bedeutung und Würde, in welcher dasselbe in der katholischen Kirche dasteht, aufgefaßt und gewürdigt. Jetzt verstehen wir auch das Wort des Apostels, wenn er sagt: „Wir haben einen Altar, von welchem diejenigen nicht essen dürfen, welche noch dem Judenthume anhangen.“ Wir wissen nun, daß dieser Altar der Tisch des Herrn ist, auf welchem in heiliger Stunde das Opfer, das die Welt erlöset, dasteht, Gott ein Wohlgefallen und uns Allen ein ewiges Unterpfand des Friedens; auf daß durch dieses Opfer Alle, die auch in spätester Zukunft sich noch sehnen würden nach dem Heilande

der Welt, Alle, die an ſeinen Namen glauben, mit ihm, und durch ihn mit dem Vater auf's Innigſte vereinigt würden; und ſo der Endzweck ſeiner Erſcheinung hier auf Erden, die Früchte ſeines blutigen Kreuzesopfers, an Allen, die würdig dieſem Geheimniſſe nahen, in Erfüllung gehen möchte. Um wie viel erhabener zeigt ſich uns nun aber auch die katholiſche Lehre vom h. Abendmahle in Verbindung mit dieſer Opferfeier vor derjenigen, nach welcher Brod und Wein bloße Symbole, bloße Erinnerungszeichen des Todes Jeſu ſein ſollen. Welch eine hohe Bedeutung liegt gerade darin, daß Chriſtus in dieſem Opfer und Sakramente durch ſeine geheimnißvolle Gegenwart in unſerer Mitte und durch die lebendigſte Vergegenwärtigung ſeines blutigen Opfers am Kreuze uns die Früchte ſeines Erlöſungswerkes wollte zu Theil werden laſſen. Wohl konnte der Herr uns die Gnaden der Heiligung, deren wir zur Belebung und Stärkung des geiſtigen Lebens in uns täglich und ſtündlich bedürfen, wie Er ſolches bei den andern h. Sakramenten gethan, ſo auch hier unter einem gewöhnlichen ſinnlichen Zeichen, etwa durch den Genuß von Brod und Wein, zufließen laſſen. Aber damit ſeiner Liebe gegen uns nicht genug gethan. Um in dieſem Gnadenmittel gleichſam die Fülle ſeiner göttlichen Liebe gegen uns zu ergießen, um durch dieſes Uebermaaß ſeiner Liebe auch unſer Herz zur höchſten Gegenliebe zu entflammen, und ſo ſchon in der Art und Weiſe der Ertheilung ſeiner Gnaden deren Wirkſamkeit im höchſten Maaße zu fördern, darum ertheilte der Heiland hier dieſe Gnade in einer Weiſe, in welcher derſelbe zugleich andeutete, daß Er alles, was Er für uns geweſen und noch iſt, jetzt im Himmel wie einſt auf Erden, eben nur für uns iſt. Wie ſehr nun aber auch die lebendige Vorſtellung hiervon geeignet ſei, unſer Herz zur innigſten Liebe gegen Gott und Jeſum zu bewegen und dadurch zu einer immer höhern Heiligung hinzuführen, darauf iſt in dem Vorhergehenden ſchon vielfach hingewieſen worden und das liegt auch in der Natur der Sache begründet. Denn iſt der Herr *ſelbſt da in unſerer* Mitte, wenn wir nach ſeinem Auftrage

das Mahl der Liebe feiern, und so da, wie Er sich einstens am Kreuze für uns geopfert: dann versetzt ein Funken lebendigen Glaubens uns hin in die lebendigste Gegenwart jenes großen Opfers unserer Erlösung; und, wie unter dem Kreuze Jesu, stehen wir dann wahrhaft und wirklich, so oft wir dieses rührende Gedächtniß seines Todes feiern. Welch einen tröstenden und herzerhebenden Eindruck muß das aber auf den bessern Menschen machen, wenn er Jesum, wie dieser sich am Kreuze für die Sünden der Welt in den Tod dahingegeben, nun fortwährend auf dem Altare als ewigen Mittler und Vertreter für die Menschen bei seinem Vater im Himmel gegenwärtig sieht, und welch' heiligende und bessernde Gefühle müssen dadurch in seinem Innern geweckt werden. — Wahrlich wo wir in Demuth niedersinken und anbeten und bewundern und danken und lieben, wo wir den ganzen Rathschluß Gottes mit dem sündigen Menschengeschlechte vor unsern Augen haben: da sehen jene, denen die ganze Feier nur ein Symbol, nur ein Erinnerungszeichen ist, eben auch nur gewöhnliche Dinge vor sich, an die höchstens ein guter Gedanke, eine passende Erinnerung kann angeknüpft werden. — —

Mit dem Gesagten ist der erste Theil unserer Untersuchung beendigt. Um die Bedeutung des h. Meßopfers seinem ganzen Inhalte nach kennen zu lernen, mußte hier schon Manches mit aufgenommen werden, was mehr auf die beiden noch übrigen Punkte dieser Abhandlung Bezug hat. Wir werden uns darum in Beziehung auf diese um so kürzer fassen, und was darüber noch zu sagen ist, meist als Folgerung aus dem Vorhergehenden schon herleiten können.

II. Verhältniß des h. Meßopfers zum Kreuzesopfer.

Wenn hier das Verhältniß des h. Meßopfers zum Kreuzesopfer angegeben werden soll, dann versteht sich von selbst, daß das letztere seinem Wesen und seiner Bedeutung nach als bekannt vorausgesetzt wird. Nun bestand aber das Kreuzesopfer darin, daß Jesus Christus am Kreuze sein

Leben hingab für die Sünden der Welt, ſich ſelbſt alſo ſeinem himmliſchen Vater aufopferte, um den Menſchen von der Sünde und Sündenſchuld wieder zu befreien, und eine Wiederausſöhnung deſſelben mit Gott zu bewirken. Wollen wir nun das Verhältniß, welches zwiſchen dieſem und dem h. Meßopfer Statt findet, näher beſtimmen: dann haben wir beide nur nach ihrem objektiven Inhalte und nach dem Zwecke ihrer Darbringung mit einander zu vergleichen und die in dieſer Vergleichung ſich herausſtellende Aehnlichkeit oder Verſchiedenheit hervorzuheben. Ihrem objektiven Inhalte nach erſcheinen aber beide Opfer durchaus als dieſelben; denn in beiden findet ſich dieſelbe Opfergabe, hingegeben für die Förderung eines und deſſelben idealen Zweckes. Hier wie da iſt es Jeſus, welcher ſich ſelber ſeinem himmliſchen Vater hingibt zur Heiligung des Menſchen. Der einzige Unterſchied, welcher in dieſer Beziehung zwiſchen beiden Opfern beſteht, findet ſich in der Art und Weiſe, wie dieſe Opfergabe für den genannten Zweck hingegeben wird. Im Kreuzesopfer nämlich gab Jeſus ſeinen Leib auf eine blutige, den Tod bringende Weiſe dahin; im h. Meßopfer aber findet dieſe Blutvergießung und Tödtung nicht ſtatt, ſondern Jeſus gibt hier ſeinen Leib und ſein Blut, wenn gleich, um das Kreuzesopfer auch ſeiner Form nach ſo viel als möglich vorſtellbar zu erhalten, beides unter den abgeſonderten Geſtalten von Brod und Wein, jedenfalls aber unblutiger Weiſe, dahin. Darum bezeichnet denn auch die Kirche das Kreuzesopfer als „cruentum“, das h. Meßopfer als „incruentum“, ſagt im Uebrigen aber ausdrücklich, daß in beiden derſelbe Opfernde und dieſelbe Opfergabe vorkomme. — Was nun weiterhin den Zweck der Darbringung dieſer Opfer anbetrifft: ſo wiſſen wir, daß die blutige Hingabe Jeſu zum Opfertode am Kreuze dazu dienen ſollte, die Menſchen von der Sünde und dem ewigen Verderben zu erlöſen und zur Erlangung der ewigen Seligkeit wieder fähig zu machen; daß aber das h. Meßopfer zu dem Zwecke vom Heiland ſei angeordnet und eingeſetzt worden, einmal um jenes blu-

tige Kreuzesopfer, als worin das Heil des ganzen Menschengeschlechtes begründet ist, in lebendiger Anschauung fortwährend unter uns gegenwärtig zu erhalten und weiter die durch jenes Opfer erworbenen Früchte unserer Erlösung uns positiv zuzuwenden und anzueignen; und daß demnach das h. Meßopfer angesehen werden müsse als die Bedingung der Theilhaftigmachung und der wirklichen Ertheilung der Früchte des Kreuzesopfers. Wie wir uns dieses Verhältniß vorzustellen haben, das ist im Ganzen auch schon im Vorhergehenden zur Sprache gekommen. Jesus hat nämlich durch den vollkommensten Gehorsam gegen seinen himmlischen Vater zeitlebens und durch die endliche höchste Vollendung dieses Gehorsams in der Darbringung seiner selbst zum Sühnopfer am Kreuze dasjenige geleistet, was Gott nach seiner Gerechtigkeit als Bedingung zur Erlassung der Sünden des Menschen fordern konnte. Diese von ihm geleistete objektive Genugthuung, wie die Theologen sie nennen, mußte auf Seiten Gottes nothwendig die Verzeihung unserer Sünden und die positive Geneigtheit seines Willens gegen uns, so wie darin auch die Geneigtheit, uns in jeder Lage, wo wir zur Wirkung unseres Heiles seiner übernatürlichen Nachhülfe bedürfen mögen, diesen Beistand zu leisten, nach sich ziehen. Die positive Zuwendung dieser Wirkungen des Kreuzesopfers — die wirkliche Entsündigung des Menschen und die Ertheilung der zu seiner Heilswirkung erforderlichen übernatürlichen Gnaden — an jeden Einzelnen sollte nun aber nach dem Willen des Heilandes nur mittelst Erfüllung ausdrücklich dafür angeordneter Bedingungen statt finden. Und so hat denn der Heiland insbesondere, um uns den durch das Kreuzesopfer erworbenen, zum täglichen Wachsthum im Guten und zur Erlangung des ewigen Heiles unserer Seele erforderlichen, Gnadenbeistand zuzuwenden, dieses Mittel angeordnet, daß Er selbst sich unter den Gestalten von Brod und Wein den Gläubigen zur Nahrung der Seele darreicht, und sich eben dadurch seinem himmlischen Vater immer wieder von Neuem zum Opfer darbringt; — ein Mittel, wo-

durch, wie wir geſehen, das Kreuzesopfer immer und ewig in lebendiger Anſchauung unter uns erhalten und uns möglich gemacht wird, daß wir an den Früchten des Kreuzesopfers in ähnlicher Weiſe Antheil nehmen, wie ſolches auch im A. T. durch die Theilnahme an dem mit dem dargebrachten Opfer verbundenen Opfermahle ſtatt fand. — Mit dieſer Angabe des Verhältniſſes des h. Meßopfers zum Kreuzesopfer ſind wir nun auch im Stande die Einwendung zu würdigen, welche man uns in Beziehung auf die Lehre vom h. Meßopfer ſo vielfach entgegenſtellt, wenn man uns vorwirft, daß wir durch das h. Meßopfer der Wirkſamkeit des Kreuzesopfers Abbruch thäten und dadurch in direkten Widerſpruch träten mit der Lehre des Apoſtels, wonach durch das Kreuzesopfer allein die gänzliche Entſündigung des Menſchen und ſeine Wiederverſöhnung mit Gott bewirkt worden ſei, und daſſelbe alſo in keiner Weiſe weder einer Ergänzung noch Wiederholung bedürfe. Das Geſagte zeigt uns nämlich, daß auch wir mit dieſer Lehre des Apoſtels ganz und gar dahin einverſtanden ſind, daß wir glauben, Jeſus habe durch ſeine einmalige Hingabe am Kreuze die Erlöſung und Verſöhnung des Menſchengeſchlechtes vollbracht, und es bedürfe dazu keiner Ergänzung noch auch Wiederholung dieſes Opfers; der Heiland wolle aber, daß dieſes einmal für uns dargebrachte blutige Opfer in dem h. Meßopfer unblutiger Weiſe in der Anſchauung unter uns erhalten werde, um uns dadurch die im Kreuzesopfer verdienten Gnaden der Heiligung zuzuwenden; und Er habe dieſes Mittel gerade aus dem Grunde gewählt, auf daß wir in demſelben ſeine unbegränzte Liebe gegen uns erkennend, dadurch zur innigſten Gegenliebe gegen ihn aufgefordert würden, und ſo die ertheilte Gnade ſchon in der Art und Weiſe ihrer Ertheilung bei uns am wirkſamſten ſich erweiſen möchte. Weit entfernt alſo, daß wir durch unſere Lehre von der Wirkſamkeit des h. Meßopfers der Wirkſamkeit des Kreuzesopfers zu nahe treten, führen wir ja gerade deſſen ganze Wirkſamkeit ausdrücklich *auf das* Kreuzesopfer zurück; und befinden uns damit in

vollkommener Uebereinſtimmung mit der Lehre der Kirche, wenn dieſelbe ſagt: „Cujus quidem oblationis cruentae fructus per hanc (incruentam) uberrime percipiuntur: tantum abest, ut illi per hanc quovis modo derogetur.“

III. Löſung des Widerſpruches, welcher anſcheinend zwiſchen dem im Concil. Trident. sess. 22, can. 3. über die verſöhnende Kraft des h. Meßopfers Geſagten und der Lehre der h. Schrift Statt findet, daß Jeſus durch ſein Kreuzesopfer eine objektive Genugthuung für die Sünden der Welt geleiſtet und den Menſchen auf's vollſtändigſte mit Gott wieder ausgeſöhnt habe.

Dieſer dritte Punkt unſerer Unterſuchung iſt eigentlich ſchon durch dasjenige, was wir am Schluſſe des zweiten Punktes über die, gegen die Wirkſamkeit des Kreuzesopfers im Verhältniſſe zur Wirkſamkeit des h. Meßopfers aufgeworfene, Einwendung geſagt haben, ſeinem ganzen Umfange nach erledigt; und es bedarf hier auch nur aus dem einen Grunde noch einer beſondern Berückſichtigung dieſes Punktes, damit gezeigt werde, daß auch der im genannten canon enthaltene Lehrausſpruch der Kirche über die verſöhnende Kraft des h. Meßopfers mit jener andern Lehre von der im Kreuzesopfer für die Sünden der Welt geleiſteten objektiven Genugthuung nicht in Widerſpruch ſtehe. Dieſes wird aber ſofort gezeigt ſein, ſobald wir den Inhalt dieſer beiderſeitigen Lehrausſprüche nur noch einmal näher hervorgehoben haben. Chriſtus hat durch ſeinen Kreuzestod eine objektive Genugthuung für die Sünden der Welt geleiſtet, heißt nach dem Geſagten: Er hat in dieſem Tode geleiſtet, was Gott nach ſeinem Rechte als Bedingung zur Nachlaſſung der Sünden fordern konnte, und was darum nothwendig dieſe Nachlaſſung erwirken mußte. Dieſer Sündenerlaß ſoll aber für jeden Einzelnen nur ſtattfinden mittelſt Anwendung poſitiver, dazu angeordneter Mittel; und als ein ſolches Mittel gibt das Concil. in dem

genannten canon durch ſeinen Ausſpruch „propitiatorium esse“ nun auch das h. Meßopfer an; und zwar, wie uns im Frühern klar geworden iſt, in dem Sinne, daß daſſelbe lehret, die durch das h. Meßopfer dem Menſchen zufließenden Gnaden der Heiligung ſeien geeignet, unmittelbar unſere kleinern Schwachheitsſünden zu tilgen, und mittelbar den Geiſt der Buße in uns zu erwecken und uns zum zweckmäßigen und würdigen Gebrauche des vom Heilande zur Sündenerlaſſung angeordneten Sakramentes zu erheben. Wenn wir das betrachten, dann ſehen wir aber, daß mit dieſer Lehre des Concil. nichts anders geſagt ſein ſoll, als was wir auch oben gefunden, daß uns nämlich im h. Meßopfer poſitiv ſoll zugewendet und angeeignet werden, was uns im Kreuzesopfer verdient und erworben iſt; — und von einem Widerſpruche kann dann keine Rede mehr ſein.

Horn.

Ueber Knechtſchaft (servitus) als Ehehinderniß (conditio). Vom Domkapitular Dr. München.

In den neuern Werken, worin die Ehehinderniſſe beſprochen werden, geſchieht gewöhnlich von dem Hinderniſſe der Sklaverei (conditio) keine, oder doch ſo kurze Erwähnung, daß man ſich mit der Lehre: die irrthümlich mit einem Sklaven eingegangene Verbindung ſei nichtig, zu begnügen pflegt, weil die Sklaverei nicht mehr bei uns beſteht; doch hat die ganze Lehre nicht blos ein wiſſenſchaftliches und etwa geſchichtliches, ſondern auch noch ein praktiſches Intereſſe. Denn da die Sklaverei noch nicht überall aufgehoben iſt, ſo kann bei dem lebhaften Verkehre mit den Ländern, wo ſie noch beſteht, kein Geiſtlicher in ſeinem Amte ſicher ſein, daß ihm nicht einmal ein Fall vorkomme, worin er über den Beſtand einer Verbindung mit einem Sklaven urtheilen und nach ſeinem Urtheile handeln muß. Alsdann aber könnten ihm gerade die ſchwierigſten Fragen entgegentreten, *ohne je* Gelegenheit gehabt zu haben, ſich darüber

eines Nähern zu belehren. Gibt es ja doch außerdem auch bei uns Familien, welche von ihren Beſitzungen in Amerika auf ihre Güter in Deutſchland Sklaven mitbringen und ſo die Frage ſehr nahe legen, was denn unter verſchiedenen Umſtänden Rechtens ſei, wenn ſich ihre Begleiter ſchon ehelich verbunden haben, oder verbinden wollen.

Dieſe Rückſichten werden es zur Genüge rechtfertigen, daß dieſes Hinderniß hier der Gegenſtand einer beſondern Abhandlung wird. Was nun das kanoniſche Recht darüber lehrt, ſteht mit den Beſtimmungen des röm. Rechtes in ſo engem Zuſammenhange, daß Einiges hieraus als nothwendige Grundlage zur Vermittelung der erforderlichen Einſicht für diejenigen, bei welchen dieſe Kenntniß nicht vorausgeſetzt und nicht gefordert werden kann, für die aber eben der Gegenſtand das nächſte Intereſſe hat, voraufgeſchickt werden muß, ohne jedoch die erforderliche Kürze poſtulirter Sätze zu überſchreiten.

§. 1. Die Sklaven (servi, mancipia) galten bei den Römern nach allgemeiner Rechtsanſicht der Völker (jus gentium)*) nur als Sachen, ohne Perſönlichkeit und ohne Recht, und ſtanden wie alle übrigen Gegenſtände des Eigenthums, ganz unter der Verfügung ihres Herrn**).

Damit war ſchon gegeben, daß ſie nicht ſelbſt und frei, ſondern daß vielmehr nur ihre Herren nach ihrem Willen die äußern Lebensverhältniſſe ändern und daß ſie insbeſondere eine Geſchlechtsverbindung nie ohne deren Zuſtimmung eingehen konnten***).

Da nun die geſetzlichen Ehen (connubia, legitimae nuptiae, matrimonia) mit ſo großer Leichtigkeit getrennt

*) §. 2. J. de jure person. (1. 3.): „Servitus autem est constitutio juris gentium, quo quis dominio alieno contra naturam subjicitur.“

**) fr. 32. D. de R. J. (50. 17.): „Quod attinet jus civile, servi pro nullis habentur;“ fr. 3. §. 1. D. de capit. minutis (4. 5.): „Servile caput nullum jus habet; ideo nec minui potest.“

***) Cfr. fr. 59. pr. D. de manumissis testam (40. 4.).

werden konnten, ſo konnten es um ſo mehr ſolche Geſchlechtsverbindungen der Sklaven ganz nach dem Willen des Herrn, der ihnen gegenüber allein ein Recht hatte.

Wie ferner die ganze Lebenslage der Sklaven von den perſönlichen Geſinnungen des Herrn abhängig war, ſo hing auch die Behandlung ihrer Verbindungen nur von ihm ab: ob er ſie nämlich mit einiger Achtung reſpectirte und ſie beſtehen ließ, oder nicht.

Doch konnte ihnen dieſes keinen rechtlichen Beſtand ertheilen. Eben weil die Sklaven vor dem Geſetze rechtlos waren, ſo galt ihre Geſchlechtsverbindung nur als ein faktiſches Verhältniß ohne rechtliche Bedeutung. Die Verbindungen der Sklaven unter ſich und mit Freien waren keine Ehen; ſondern nur ein Beiſammenſein in der Hütte (contubernium), wie ſich auch andere lebende Weſen zuſammenthun*).

Daher ging der Verbindung ſelbſt aller Rechtsſchutz ab. Sie konnte nicht durch Ehebruch verletzt und der Gekränkte nicht wegen Ehebruches klagbar werden**).

Darnach geſtaltete ſich auch das Verhältniß der Verbundenen zu einander. Es beſtand nur vermöge einer natürlichen Neigung; keine durch eine allgemeine Rechtsanſicht geheiligte Achtung und kein Recht hielt ſie zuſammen und in einer ehrwürdigen Gegenſeitigkeit.

Auf das Vermögen konnte daher ebenfalls kein Einfluß ſtatt haben und die Kinder wurden Sklaven.

Verband ſich eine Freie mit einem fremden Sklaven gegen den Willen des Herrn, ſo wurde ſie nach dem Rechte des Claudi'ſchen Senatus-Conſultes nach dreimaligem Einſpruche und nach ergangenem obrigkeitlichem Erkenntniſſe deſſen Sklavinn***); willigte der Herr ein, ſo blieb ſie frei, doch wur-

*) Ulp. V. §. 5: „Cum servis nullum est connubium.“ Paul. lib. II. tit. 19. §. 6: „Inter servos et liberos matrimonium contrahi non potest, contubernium potest.“

**) Const. 23. 24. C. ad leg. Jul. de adult. (9. 9.); fr. 6. D. eod. (6. 6.).

***) Paul. II. tit. 21. §. 1.

den die Kinder Sklaven.*) Juſtinian hob jenes Senatus-Conſult auf und erklärte, daß die Freie frei bleiben und die Kinder ebenfalls frei ſein ſollten**).

Ein Freier blieb bei der Verbindung mit einer fremden Sklavinn frei; allein die Kinder waren unfrei***).

Wußte die Freie nicht um die Knechtſchaft, ſo waren die Kinder zwar frei, aber unehelich (spurii)****).

Eben ſo war die Verbindung eines Freien mit einer Sklavinn aus Irrthum keine Ehe*****) und die Kinder folgten der Mutter.

Dieſe Nachtheile für die Nachkommen aus ſolchen Verbindungen, ſei es nun, daß ſie mit oder ohne Kenntniß von der Knechtſchaft eingegangen wurden, und mehr noch die Wirkung der Ehe ſelbſt und die vorherrſchende Rechtsanſicht ſtanden ihrer Erhebung zu wahren Ehen im Wege. Denn die Ehe ertheilte der Frau den Namen, den Stand und den Rang des Mannes†) und ließ ſie in deſſen Familie die Stelle der Tochter einnehmen††). In gleicher Weiſe trat der Mann in die Familie der Frau als an des

---

*) Gaj. I. 86.

**) Const. un. C. de SC. Claud. toll. (7. 24.); §. 1. J. de success. (3. 13.); Nov. 54. a. 537. Was Fr. Stapf Hauptſt. 2. Art. 1. §. 8. von der Veränderung ſagt, welche Juſtinian dahin getroffen habe, daß nur die irrthümlich mit einem Sklaven eingegangene Ehe ungültig ſei, iſt unrichtig.

***) Gaj. I. §. 85; const. 3. C. de incest. nupt. (5. 5.).

****) Const. 3. C. solut. matr. (5. 18.); const. 6. C. de suis. (6. 55.).

*****) Nov. 22. c. 10. a. 536: „Si vero ab initio putaverit aliquis ilberae jungi personae, illa vero famula postea declaretur existens, non dicimus solvi matrimonium, sed *ab ipso initio neque matrimonium fieri*, secundum prius a nobis dictam Causam, propter inaequalitatem fortunae.“

†) Const. 9. C. de incolis. (10. 39.): „Mulieres honore maritorum erigimus, genere nobilitamus et forum ex eorum persona statuimus.“

††) §. 6. J. de nuptiis (1. 10.): „Privignam aut *nurum* uxorem ducere non licet, quia utraeque *filiae loco sunt*.“

Sohnes-Stelle ein*). So brachte die Ehe beide Familien in eine gegenſeitige, mit Liebe und Ehrfurcht geachtete Verbindung**). Vermöge des tiefen Standes aber, den die Sklaven in der Geſellſchaft inne hatten, war es den freien Verwandten ſchmerzlich (dolor), entehrend (injuria) und ſchmachvoll (ignominia), einen Sklaven in der Familie zu haben***).

§. 2. Dieſe Verhältniſſe fand die Kirche, ſo weit das röm. Recht reichte, vor und traf in andern Ländern auf ganz ähnliche. Sie waren mit dem häuslichen und dem öffentlichen Leben ſo verflochten, griffen ſo tief in den Verkehr und in das Privat- und Staatseigenthum ein und waren in den Anſichten von Recht, Anſtand, Schicklichkeit und Ehre ſo eingewachſen, daß eine Umgeſtaltung nur allmählich hervorgerufen werden konnte. Was ſich einmal als allgemeine Sitte feſtgeſetzt hat, läßt ſich immerhin, und vorzüglich dann ſchwer mit Erfolg bekämpfen, wenn es das Eigenthum nahe berührt und durch das beſtehende Recht unterſtützt wird. So blieb der Kirche auch hierin nichts Anderes übrig, als nach ihrer Maxime einer weiſen Oekonomie nur nach und nach einzuwirken. Sie befolgte dabei dieſe beiden Lehren des h. Paulus:

1) Daß vor Jeſus Chriſtus alle Menſchen gleich ſind: „es gilt, lehrt er****), da nicht Jude, noch Grieche; es gilt nicht Knecht noch Freier; es gilt nicht Männlich noch Weiblich! denn Alle ſeid ihr Eins in Chriſto Jeſu;“

2) Daß ſich ein Jeder in dem Stande, worin er

---

*) §. 7. J. eod. „*Socrum* quoque et novercam prohibitum est uxorem ducere, quia *matris loco sunt.*“

**) fr. 4. §. 3. D. de gradib. (38. 10.): „Adfines sunt viri et uxoris cognati: dicti ab eo, quod *duae cognationes*, quae diversae inter se sunt, *per nuptias copulantur*, et altera ad alterius cognationis finem accedit: namque conjungendae adfinitatis causa fit ex nuptiis.

***) fr. 1. fr. 2. fr. 3. D. de liberal. caus. (40. 12.); const. un. C. de SC. Claud. toll. (7. 24.).

****) Gal. 3, 28.

ſich befindet, zufrieden geben ſoll: „In welchem Stande, heißt es,*) ein Jeglicher berufen ward, in dieſem bleibe er. Wardſt du als Knecht berufen, laß dich's nicht kümmern; kannſt du aber frei werden, brauche es lieber ſo. Denn wer im Herrn als Knecht berufen ward, der iſt ein Gefreiter des Herrn.“

Hiernach erkannte ſie 1) die Verbindungen der Sklaven unter ſich ſowohl, als 2) der Freien mit Sklaven, wenn jener um die Knechtſchaft wußte,**) als gültige Ehen an, nahm ſie 3) als ſolche gegen die Willkühr des freien Theiles und der Herren der Sklaven in Schutz,***) ſo, daß ſie auch dann von letztern nicht getrennt werden konnten, wenn ſie ohne oder gegen ihren Willen eingegangen waren. Ueber die äußern Verhältniſſe der Eheleute aber, der Kinder, des Vermögens und der Herren blieb, ſo weit es mit dem Grundſatze von der Gültigkeit der Ehen vereinbar war, beſtehen, was darüber rechtlich beſtimmt war. Außerdem war, nach wie vor, die Verbindung, welche ein Freier mit einem Sklaven im Glauben, er ſei ein Freier, eingegangen hatte, ungültig, welcher Fall der Gegenſtand unſerer Unterſuchung iſt.

§. 3. Die Ungültigkeit der Verbindung eines Freien mit einem Sklaven, den er für frei hält, lehrt c. 4. C. 29. Q. 2. wo es heißt: „Si quis ingenuus homo uxorem ancillam alterius acceperit, et existimat, quod inge-

*) 1. Cor. 7, 20. 21. 22.

**) c. 5. C. 29. Q. 2: „Si foemina ingenua acceperit servum, sciens, quod servus esset, habeat eum, quia omnes unum patrem habemus in coelis. Una lex erit viro et foeminae.“

***) c. 1. x. h. t. (4. 9.): „Sane juxta verbum apostoli, sicut in Christo Jesu neque liber, neque servus est a sacramentis ecclesiae removendus, ita nec inter servos matrimonia debent ullatenus prohiberi. Et, si, *contradicentibus dominis et invitis contracta fuerint, nulla ratione sunt propter hoc dissolvenda:* debita tamen et consucta servitia non minus debent propriis dominis exhiberi.“ c. 1. 2. 5. 8. C. 29. q. 2.

nua sit, si ipsa foemina fuerit postea in servitute detecta, si eam a servitute redimere potest, faciat; si non potest, si voluerit, *aliam accipiat*. Si autem ancillam eam scierat et collaudaverat, prout legitimam eam habeat. Similiter et mulier ingenua de servo alterius facere debet*)."

Die Verbindung iſt alſo von Anfang an zu Gunſten des Freien, er ſei der Mann oder das Weib, ungültig, weil die Urſache von Anfang an beſtand und das Geſetz ihm die Freiheit zuerkennt, eine andere einzugehen, wenn er will. In den Worten: „si eam a servitute redimere potest, faciat," wird ihm nicht zur Pflicht gemacht, den Unfreien loszukaufen, und ihm nicht erſt dann, wenn er das nicht könnte, zugeſtanden, eine andere Verbindung zu wählen. Denn in keiner einzigen der übrigen Geſetzesſtellen geſchieht von dieſer Pflicht und von der Bedingung der Unvermögenheit zum Loskaufen Meldung; ſondern ſie ſprechen unbedingt die Ungültigkeit aus. Jene Worte ſind daher mit der Gloſſe**) nur von einem Rathe zu verſtehen und ſagen, was der Natur der Sache entſpricht, zugleich aus, daß er die Unfreie nicht verſtoßen müſſe.

Nicht die Knechtſchaft an und für ſich bewirkt die Ungültigkeit, ſondern die Unkenntniß von ihrem Vorhandenſein, welche in c. 4. x. h. t. *conditionis error* genannt wird. Dieſer Irrthum betrifft zwar eine Thatſache, die nur unter den Begriff von Qualität fällt; doch macht er die Verbindung ungültig, weil das Geſetz ihm dieſe Wirkung beilegt. Darum aber, daß der Irrthum die Ungültigkeit bewirkt, iſt, wie beim Irrthum in der Perſon, der Mangel an Einwilligung***) der letzte Grund derſelben,

---

*) Cfr. c. 6. C. 29. Q. 2. c. 2. 3. 4. x. h. t.

**) Verb. *faciat:* „consilium est, non praeceptum;" verb. *si non potest:* „id est, si non voluerit, ut sit quasi expositio litera sequens."

***) const. 8. C. de jur. et facti ignor. (1. 8.): „cum errantis voluntas *nulla sit;*" *const.* 9. C. eod: „cum nullus sit errantis consensus."

wie Gratian *) ſagt: „Error vero personae et conditionis conjugii *consensum non admittit*.“

§. 4. Hier ſtellt ſich die Frage: warum dieſer Irrthum gerade die Ehe ungültig mache, von ſelbſt ein, deren Beantwortung theils des beſſern Verſtändniſſes der Vorſchrift ſelbſt wegen, und theils zur Löſung anderer Fragen nicht ohne Intereſſe iſt. Der Grund iſt in der Kränkung zu ſuchen, welche die Familien darüber empfanden, daß eines ihrer Mitglieder Sklave war. (§. 1.) War die Knechtſchaft bekannt, ſo konnte der Freie, der ſich mit einem Unfreien in eheliche Verbindung begab, nicht über eine Schmach klagen; die übrigen Mitglieder aber konnten ſich, namentlich ſo lange er noch unter der väterlichen Gewalt ſtand, das Leid dadurch entfernt halten, daß ſie ihren Einfluß auf ihn dahin geltend machten, daß er von der Verbindung abſtand, oder daß ſie darauf bedacht waren, daß die Freiheit des Unfreien erkauft wurde. War die Knechtſchaft früher unbekannt, ſo waren die Kränkung und die Schmach unvermeidlich. Dieſe Geſinnungen und Empfindungen berückſichtigte die Kirche und mußte ſie um ſo mehr berückſichtigen, da ſie fortwährend durch das beſtehende Recht geſchützt und genährt wurden. Auf dieſen Grund weiſen auch die Geſetzesſtellen ſelbſt hin. In c. 6. C. 29. Q. 2 hatte ſich der Mann von ſeiner Frau wegen vermeintlicher Sklaverei getrennt; bei der nähern Unterſuchung aber ergab ſich, daß ſie frei war und ihr die Makel der Sklaverei nicht anklebte: „Fraternitas igitur vestra, antwortete Gregor I., cognoscat, quod revelante Deo, libertatis auctore, approbata sit libera nullaque in ea *macula servilis* inventa est.“ Dieſen Schandfleck machte auch in c. 2. X. h. t. der Mann gegen die Frau geltend. „Proposuit nobis M. mulier, ſagt Alexander III., quod, cum vir eju cum ea diutius permansisset, *notam ei servilis conditionis* objecit.“

Der h. Thomas von Aquin ſuchte den Grund auf phi-

*) C. 29. Q. 1. §. 2.

loſophiſchem Wege in der Natur der Verhältniſſe und glaubte ihn in der Unvereinbarkeit des Eigenthums des Herrn an dem Sklaven und der Gewalt des einen Ehetheiles über den Leib des andern zu finden („quia servus non potest potestatem sui corporis libere alteri tradere sine consensu sui domini“). Allein abgeſehen davon, was es mit der Gewalt des Einen über den Leib des Andern für eine Bewandtniß habe, ſo paßt der Grund gerade nicht auf den Fall der ungültigen Verbindung, ſondern auf jede Ehe mit einem Sklaven und gegen den Willen des Herrn, da doch weder die Knechtſchaft an ſich, noch auch der Mangel der Einwilligung des Herrn die Ehe ungültig macht. Die Theologen und Canoniſten, welche dem h. Thomas folgten, erweiterten die Beweisführung und hoben die Unmöglichkeit der gänzlichen Lebensgemeinſchaft (individua vitae consuetudo), die Nachtheile auf die Kindererziehung u. ſ. w. noch beſonders hervor. Doch von dem Allen gilt das Nämliche*). Es iſt hier unanwendbar, wird auch durch keine Aeußerung in einer Geſetzesſtelle unterſtützt und darf bei keiner Frage zur Löſung benutzt werden.

§. 5. Sehen wir nun auf den Inhalt des Geſetzes, ſo zeigen ſich zwei Momente, deren Zuſammentreffen die Verbindung ungültig und die Einwilligung nichtig macht: die Knechtſchaft und der Irrthum in Betreff derſelben.

Was zuvörderſt den Irrthum angeht, ſo iſt darüber nichts ausgeſagt, wie er beſchaffen ſein müſſe. Ob er leicht hätte beſeitigt werden können, oder nicht (vincibilis und invincibilis), darauf iſt kein Gewicht gelegt und darauf kann es nicht ankommen. Würde dieſer Unterſchied durchgeführt und die Gültigkeit der Verbindung in dem Falle erkannt, daß der Irrthum bei einiger Sorgfalt hätte vermieden werden können; ſo müßte die Gültigkeit als eine Strafe für die Verſäumniß und die Freiheit von der Verpflichtung als

*) Bei Kugler. tract. de matr. n. 1107. Engel. lib. 4. tit. 9. n. 5. Daſſelbe hat auch Fr. Stapf loc. cit. nachgeſprochen.

eine Belohnung für die Aufmerksamkeit angesehen werden, wofür sich im Rechte nichts vorfindet*).

Auch über die Entstehung des Irrthums, ob er durch oder ohne Betrug (dolus) von Seiten des Unfreien veranlaßt wurde, ist nichts angedeutet. Der unbekannt gebliebenen Knechtschaft selbst, und nicht des Betruges wegen wird die Verbindung als ungültig und die Einwilligung als nichtig erklärt. Bei Geltendmachung des Betruges herrscht die Ansicht vor, daß die Ungültigkeit eine verdiente Strafe desselben sei, welche unsern Gesetzesstellen ganz fremd ist. Die eingegangene Verbindung würde noch ungültig sein, wenn auch der Unfreie arglos gehandelt, oder sich selbst für frei gehalten hätte. In c. 6. C. 29. Q. 2. war die Frau wirklich frei und bei Eingehung der Ehe gewiß in gutem Glauben; doch war in erster Instanz ihre Trennung erkannt worden und sie würde, ihrer Arglosigkeit ungeachtet, auch in letzter Instanz getrennt geblieben sein, wenn es ihr nicht gelungen wäre, stärkere Beweise ihrer Freiheit zu erbringen. Eben so sah sich in cap. 3. X. h. t. der Mann, wie schon sein Vater, als frei an, verband sich also nicht betrüglicher Weise, und dennoch würde dieses ihn nicht gegen die Trennung geschützt haben, wenn ihm nicht die Verjährung zu Statten gekommen wäre. J. H. Böhmer legt**) auf den Betrug zu großes Gewicht. Nach der, selbst schon unhaltbaren Voraussetzung, daß eine solche Verbindung kaum ohne Betrug gedacht werden könne, meint er, die Ehe würde mehr dieses Betruges, als des Irrthums wegen ungültig. Das ist eine der Lehre über diesen Gegenstand fremde Beimischung, die denn auch nicht ohne Einfluß auf die Erledigung einschlägiger Fragen geblieben ist.

§. 6. Das Gesetz spricht ferner nicht von dem Irrthum in Betreff des Standes (conditio) des einen Theiles überhaupt, sondern nur von dem Irrthume hinsichtlich der

*) Vgl. Sanchez, lit. 7. disp. 19. n. 19. 20.

**) Jus. eccles. lib. 4. tit. 9. §. 14.

Sklaverei, der darin beſteht, daß der wirklich Unfreie für frei angeſehen wurde, oder, wie Gratian*) ſagt: „Error conditionis est, quando putatur esse liber, qui servus est.“ Damit erledigt ſich die Frage nach der Gültigkeit der Ehe eines Freien mit einem Freien, den er für einen Sklaven hielt, oder eines Sklaven mit einem Freien, den er für einen Sklaven anſah, oder umgekehrt, welche die Gloſſe**) ſo behandelt: „Et notat Hug. quod non omnis error conditionis impedit matrimonium, sed tantum error *servilis conditionis;* nec etiam semper talis error impedit.“ Dieſe Bemerkung entſpricht ganz dem Inhalte und dem Grunde des Geſetzes. Nur die irrthümliche Verbindung eines Freien mit einem Unfreien iſt ungültig, nicht aber die eines Unfreien mit einem Unfreien, wie der zweite Gloſſator richtig bemerkt, indem er fortfährt: „Unde si *libera* vult contrahere *cum servo* et contrahit *cum libero,* non dirimitur matrimonium, licet ibi sit error conditionis, quia non intelligitur talis *decepta,* quae cum meliori contrahit, quam credebat. Similiter dic, si *servus* credit contrahere cum *libera,* et contrahit cum *ancilla,* non dirimitur matrimonium, quia consentit in hominem suae conditionis, et quia neuter potest aliquid alii objicere, et ita propter errorem servi nunquam dirimitur matrimonium; sed certe pari ratione videtur, quod si aliqua credit contrahere cum uno, et contrahit cum alio, qui est ditior et melior, quod matrimonium teneat; quia non videtur *decepta*“. Letztere Behauptung iſt unrichtig, weil jeder Irrthum in der Perſon, ſie möge nun reicher oder ärmer ſein, die Ehe ungültig macht; ihr war aber auf dem einmal eingeſchlagenen Wege, ohne Rückſicht auf den Inhalt der geſetzlichen Beſtimmung die Täuſchung als den Nichtigkeitsgrund zu behandeln, kaum auszuweichen. Bei dieſer Einſchiebung

*) §. 2. C. 29. Q. 2.

**) *Ad C. 29. Q. 2. pr. verb. secunda.*

eines unrichtigen Grundes mit Uebergehung der eigentlichen Aussage des Gesetzes konnte auch die Meinung Anderer nicht bekämpft werden, wovon es heißt: „Alii autem dicunt, quod sive erret in meliori, sive in deteriori conditione, dirimitur matrimonium. Tertii dicunt, quod si interveniat error in dispari conditione, dirimitur matrimonium; sed si in pari, non dirimitur; unde si *libera* vult contrahere *cum libero*, et contrahit cum *servo* vel si *servus* vult contrahere cum *serva* et contrahit cum *libera*, non tenet matrimonium; sed si *liber* vult contrahere cum *serva*, et contrahit cum *libera*, vel si *ancilla* vult contrahere cum *libero* et contrahit cum *servo*, tenet matrimonium, quia utrobique est paritas. Joann. et haec opinio bona mihi videtur.“ In solche Verlegenheiten führt die Interprekation, welche in das Gesetz hineinträgt, was nicht darin liegt. Es spricht nicht von Jemanden überhaupt, der eine Ehe eingehen will, nicht von Stand im Allgemeinen und nicht von Täuschung; sondern nur von einem Freien, der sich bei Eingehung der Ehe über die Knechtschaft des Andern irrt. Daher kann nicht bezweifelt werden, daß die Verbindung eines Freien mit einem Freien, den er für einen Sklaven, eines Sklaven mit einem Sklaven, den er für einen Freien hält, gültig ist *).

§. 7. Von dem Zustande der Knechtschaft haben wir bisher den oben (§. 1.) angedeuteten Begriff vorausgesetzt; den nämlichen setzen nun aber alle Gesetzesstellen voraus und keine einzige deutet auf einen mildern Zustand, der ebenfalls die Ehe ungültig mache. In allen kommen die Bezeichnungen der wahren und eigentlichen Sklaverei als des Zustandes der Rechtlosigkeit und des unbeschränkten, ganz nach Willkühr veräußerlichen Eigenthums vor. Die einen sprechen schlechtweg nur von Sklaven (servi)**),

*) Vgl. Sanchez l. c. n. 22. 23.

**) c. 1. 5. 7. 8. C. 29. Q. 2; c. 1. 3. x. h. t.

womit kein anderer Begriff, als der angegebene, verbunden werden kann; die andern zwar von Mägden (ancilla)*), doch nur als von weiblichen Sklaven**) und mit ſolchen Beiſätzen, daß nicht an eine Freie, welche um Lohn Dienſte leiſtet, ſondern nur an eine eigentliche Sklavin, welche wie eine Sache dient, gedacht werden kann. Denn bald iſt von der Magd die Rede, welche ſich im Sklavenſtande (servilis conditio)***) befindet, bald von einer ſolchen, welche von der Sklaverei losgekauft werden möge (a servitute redimere)****), wie denn auch Gratian den Irrthum als einen vernichtenden bezeichnet, der darin beſteht, daß ein wirklicher Sklave für einen Freien gehalten wird. Wo ſich alſo wirkliche Sklaverei vorfindet, iſt der Irrthum vernichtend; nicht aber, wo ſie nicht ſelbſt, ſondern nur ein analoger Zuſtand, vorhanden iſt.

Im erſten Falle befinden ſich die Beſchloſſen-Freien (statu liberi), deren Freiheit von einem Zeitpunkte ab oder unter einer Bedingung beſchloſſen iſt†), weil ſie bis zu jenem Zeitpunkte oder bis zur Erfüllung der Bedingung unfrei ſind††). Schließt in dieſer Zwiſchenzeit ein Freier mit einem ſolchen, den er für wirklich frei hält, eine Ehe ab, ſo iſt ſie ungültig. Die Meinung †††), als ſei ſie gültig, wenn dieſe Zeit nicht lange, nämlich nicht über 6 Monate währte, iſt eine ganz willkührliche und durch keinen haltbaren Grund unterſtützte Annahme††††). Die gewöhnlichen Nachtheile, welche man als Grund des Geſetzes anzugeben pflegt

---

*) c. 2. 4. C. 29. Q. 2; c. 2. 3. x. h. t.

**) c. 2. vgl. mit c. 1. u. c. 5. C. 29. q. 2.

***) c. 6. C. 29. Q. 2; c. 2. 4. x. h. t.

****) c. 4. C. 29. Q. 2.

†) fr. 1. D. de stat. lib. (40. 7.): „Statuliber est, qui statutam et destinatam in tempus vel conditionem libertatem habet.“

††) fr. 9. D. eod: „Statuliberum medio tempore *servum* haeredis esse, nemo est, qui ignorare debeat; ea propter noxi dedi poterit.“

†††) Sanchex, l. cit. n. 4.

††††) Vgl. Jos. Prickartz theol. mor. par. 8. n. 288.

(§. 4.), treten dann zwar nicht ein, oder sind doch von geringerer Erheblichkeit; allein mit diesem Grunde selbst hat es seine Richtigkeit nicht, der wahre Grund ist vielmehr in dem Schandfleck (macula, nota servilis) zu suchen, der dem Beschlossen-Freien noch immer anklebt, und nach dem Gesetze ist die Einwilligung von Anfang an nichtig, weil, von seinem Grunde abgesehen, nicht vorhanden war, was als vorhanden angesehen wurde, indem der Beschlossen-Freie nicht schon frei ist, sondern erst frei wird. Daher ist dieser Fall gleichartig mit jenem, wenn der Herr nach abgeschlossener Ehe dem Sklaven die Freiheit schenkt.

In einer, der Sklaverei einiger Maaßen ähnlichen, doch sehr verschiedenen Lage befanden sich die Colonen (coloni, adscriptitii, originarii, tributarii, censiti, deren Verhältnisse nicht ganz gleich waren, die aber mit dem allgemeinen Namen der Colonen bezeichnet werden können). Ihr Zustand war ein Gemisch von Freiheit und Sklaverei und hatte mit der deutschen Leibeigenschaft Aehnlichkeit*).

Sie werden ausdrücklich und wiederholt von den Sklaven unterschieden**). Ihre Lage war schon dadurch wesentlich eine andere, daß sie nicht rechtlos, sondern, außer dem Herrn, jedem Andern gegenüber, wie Freie, Rechte hatten und selbst gegen den Herrn mit einer Criminal-Klage wegen einer ihnen oder ihren Angehörigen zugefügten Unbill (propter suam suorumque *injuriam*) auftreten konnten. Nur ihrem Herrn gegenüber waren sie in sofern nicht ganz frei und selbstständig (quem nec proprie quidem leges sui juris habere voluerunt) und in einem der Sklaverei analogen Verhältnisse (his, quibus annuis functionibus et debito conditionis obnoxii sunt *pene est*, ut *quadam dediti servitute videantur*), als sie ihm zu Diensten verpflichtet und an das Landgut, das sie bebaueten, gebunden waren, so, daß sie es nicht verlassen, jedoch auch zugleich

*) Ueber den röm. Colonat von v. Savigny. Abh. der Berl. Acad. 1822.
**) const. 21. C. de agricolis (11. 47.).

nicht ohne daſſelbe veräußert werden durften*). Einige derſelben waren ganz Freie**). Was insbeſondere ihre Geſchlechtsverbindungen angeht, ſo werden ſie zwar Contubernien, jedoch auch Ehen, (matrimonia, nuptiae) genannt und eherechtlich eingegangen (matrimonii jure copuletur)***), ohne jedoch eine Civil-Ehe, d. h. eine Ehe mit allen Folgen des Civil-Rechtes zu werden. Einer ſolchen Ehe mit einem freien Manne ſtand nichts im Wege; doch folgten die Kinder, wie bei allen Ehen, welche nicht Civil-Ehen waren, der Mutter. Hierin ſtand ſie der unbezweifelt gültigen, obgleich nicht Civil-Ehe eines Römers mit einer Nichtrömerin gleich. Die Ehe eines Colonen mit einer freien Frau aber war verboten und ungültig****); nicht wegen Mangels an Rechtsfähigkeit des Mannes, ſondern aus ſtaatsökonomiſchen Rückſichten, weil die Kinder aus ſolchen Ehen nicht Colonen, ſondern Freie wurden, die Colonen aber gerne Freie zu Frauen wählten, und man daher befürchtete, den Landgütern würden allmählig die Bebauer ganz entzogen†). Es waltet alſo bei den Colonen ein ganz anderes Rechtsverhältniß und ein ganz anderer Grund, als bei den Sklaven, ob.

*) const. 2. C. in quib. caus. Colon. (11. 49.); const. 21. C. de agricolis.

**) const. 18. C. eod.

***) const. 1. C. de praediis tamiacis (11. 68.).

****) Nov. 22. cap. 17: „Adscriptitio autem alieno nubere *liberam* non licet, neque ignorante, neque sciente, neque consentiente possessore; sed licet aliquid tale ab adscriptitio geratur, licebit domino et ipsi per se et provinciae judicem castigare plagis mediocribus hoc agentem adscriptitium, et abstrahere ab ea, quae *frustra* ei conjuncta est: unde *neque nuptiae* sunt, quod factum est, nec oblatio dotis, nec antenuptialis donationis; sed pura facti mali correctio.“ Auth. *ad hoc* const. 1. C. de latin. libert. toll. (7. 6.); const. un. C. de SC. Claud. toll. (7. 24.).

†) const. 24. C. de agricolis (11. 47.): „Sed ne adscriptitii putent sibi impunitum esse tale conamen, quod maxime verendum est, ne liberarum mulierum nuptiis ab his excogitatis paulatim hujus*modi* hominum conditio decrescat.“

Das System des röm. Colonates vermischte sich später mit dem deutschen und im kanonischen Rechte werden sie als Freie behandelt*). „Nota, sagt die Glosse**), originarios sive adscriptitios *liberos* esse . . . ergo non repelluntur a legitimis actibus.“

Nach diesem Allen fallen die Colonen nicht unter die über die Sklaven bestehenden Vorschriften und können daher die mit ihnen irrthümlich eingegangenen Ehen nicht, wie jene mit Sklaven, als ungültig ausgegeben werden. Die Glosse erörtert ebenfalls dieses Bedenken***) und sagt: „Dubitari autem consuevit, si libera contrahit per errorem cum homine adscriptitiae conditionis an teneat matrimonium. H. dicit, *quod teneat*.“ Doch stößt sie sich an den beiden oben angeführten Stellen und fährt so fort: „lex tamen contradicit in auth. de nuptiis. §. adscriptitio (Nov. 22. c. 17.) coll. 4. et C. de SC. Claud. toll. l. un. (c. un. C. 7. 24.).“ Allein beide Gesetze können bei Beantwortung unserer Frage nicht zur Anwendung kommen, weil sie nicht vom Irrthum über den Colonen-Stand handeln, sondern unbedingt die Ehe eines Colonen mit einer Freien, und zwar nicht wegen des Colonen-Standes, sondern aus einer politischen Rücksicht, die lange verschwunden ist, verbieten. Der von der Glosse noch gelassene Zweifel kann daher nicht bestehen und gibt es keinen Grund, die irrthümlich mit einem Colonen oder einem deutschen Leibeigenen abgeschlossene Ehe als ungültig anzusehen****).

§. 8. Weil nun die irrthümlich mit einem Sklaven eingegangene Verbindung wegen Mangels an Einwilligung ungültig ist, so ist sie es nicht blos für den Freien, sondern auch für den Unfreien und dieser kann, so lange jener noch nicht gehörig eingewilligt hat, ebenfalls von dem Verhält-

*) c. 2. X. de Judaeis (5. 6.).

**) Ibid. verb. *sint liberi*.

***) C. 29. Q. 2. pr. verb. *secunda*.

****) Sanchez, l. cit. n. 9. Engel. loc. cit. n. 3. Jos. Prickartz, theol. mor. tom. 8. tract. 10. n. 207.

niſſe zurücktreten, ſei es, daß er um ſeine Unfreiheit wußte und betrügeriſch handelte, oder aber ſich ſelbſt für frei hielt und in gutem Glauben war. Denn weil die Einwilligung nicht gegenſeitig war, ſo konnte gar kein Rechtsband entſtehen und keine Verpflichtung entſpringen. Der Unfreie hatte zwar von Anfang an eingewilligt; allein dieſer Wille blieb, ſo lange er nicht gehörig angenommen war, wirkungslos und es kann weder aus dem Geſetze, noch auch aus dem Betruge, wenn einer Statt gefunden hat, ein Grund abgeleitet werden, dieſem einſeitigen Willen eine Rechtswirkung beizulegen. Das Geſetz bezielt zwar offenbar nur eine Begünſtigung des Freien; allein zuvörderſt nicht in dem Sinne, als würde die Verbindung erſt durch ſein Nichtwollen nach erlangter Kenntniß von der Unfreiheit ungültig, ſondern ſie iſt es an und für ſich ſchon von Anfang an, und zwar für Beide. Dieſe Begünſtigung ferner kann nicht ſo weit ausgedehnt werden, daß der Unfreie des natürlichen Rechtes, durch ein einſeitiges Wollen nicht rechtlich verpflichtet zu werden, dadurch beraubt würde. Hat Betrug Statt gefunden, ſo iſt er ſelbſt an und für ſich der Grund einer Verpflichtung, welche zunächſt nur in einer Schadloshaltung beſteht, nicht aber jenem einſeitigen Wollen eine rechtlich verbindende Kraft verleiht, wofern nicht das Geſetz ihm dieſe Wirkung beilegt, was es nicht thut. Die Gloſſe iſt der nämlichen Meinung, was die Ehe angeht und ſagt*): „Sed pone, quod libera contraxit cum eo, quem credebat liberum, sed postea comperta conditione servitutis nihilominus vult stare secum: sed ille recusat. Dicunt quidam hoc matrimonium esse ex una parte et non ex altera. Sed dico, quod quantum *ad neutrum est matrimonium*, unde *neuter cogitur* stare cum altero quantum ad vinculum matrimonii; sed ratione fidei promissae bene tenetur ei.“ Allein wenn für keinen Theil eine Ehe beſteht, ſo kann ſie nur wegen des Mangels an Einwilligung des Freien nicht beſtehen, d. h. in der Vor-

*) *c.* 4. C. 29. Q. 2. verb. *faciat.* 1.

ausſetzung, daß er nach erhaltener Kenntniß von des Andern Knechtſchaft noch nicht eingewilligt hatte, bevor der Unfreie ſeine Willenserklärung zurücknahm; dann aber können auch keine Sponſalien beſtehen und kann das zwar abgegebene, jedoch nicht angenommene Verſprechen des Unfreien für ihn keine Rechtspflicht erzeugen. An einer andern Stelle äußert ſich die Gloſſe*) hierüber noch näher ſo: „Sed pone, libera contraxit cum eo, quem credebat liberum, postea scivit illum esse servum, nihilominus vult esse cum eo, sed ille non vult remanere? Dicit Joann. quod non est matrimonium, tamen ille debet compelli, ex quo vult cum eo esse. Sim. supr. de eo qui duxit (c. 1. X. 4. 7.).“ Zu dieſer Stelle beſpricht ſie beiſpielsweiſe**) die nämliche Frage und ſagt: „si mulier vult, compellitur (servus) ipsam ducere propter dolum et fraudem illius.“ Allein dieſe Wirkung des Betruges allein, kann nicht nachgewieſen werden. Das cap. 1. X. cit. iſt hier nicht anwendbar; denn dort war die Ehe nicht, wie hier, wegen Mangels an Einwilligung, ſondern wegen eines geſetzlichen Hinderniſſes, worüber zugleich dispenſirt werden konnte, ungültig, alſo die abgegebene Einwilligung des Betrügers angenommen; hier aber iſt die Verbindung ungültig wegen Mangels an Einwilligung auf Seite des Getäuſchten, daher kann von einem Verſprechen des Täuſchenden (fides data et accepta) nicht die Rede ſein***).

§. 9. Weil die Verbindung nur im Intereſſe des Freien und wegen Mangels ſeiner Einwilligung in Folge des vom Geſetze anerkannten Irrthums ungültig iſt und die Knechtſchaft nicht durch ſich ſelbſt und um ihretwillen oder aus allgemeinen Rückſichten auf das öffentliche Wohl ſie ungültig macht; ſo beſteht das Hinderniß nur für den Freien und nicht für Dritte. Hat er von der Knechtſchaft Kenntniß erhalten, ſo muß er deshalb die Verbindung nicht aufgeben,

*) c. 4. X. h. t. verb. *nec facto* in f.

**) c. 1, X. de eo, qui duxit. (4. 7.) verb. *insciam.*

***) Sanchez, lib. 4. disp. 15. n. 5. Jos. Prickartz l. cit. n. 291.

§. 11. Wenn nun der Unfreie nach eingegangener Verbindung die Freiheit erhielt, muß dann der Freie, um der Ehe Beſtand zu geben, ſeine Einwilligung erneuern, und muß er Behufs dieſer Erneuerung von dem Sachverhältniſſe Kenntniß erhalten und welche, d. h. muß er ſpeziell von der frühern Unfreiheit Kenntniß erhalten, oder iſt es hinreichend, wenn er im Allgemeinen erfährt, daß die abgeſchloſſene Verbindung ungültig geweſen und ſeine erneuerte Einwilligung zu ihrer Gültigkeit erforderlich ſei? Das wird davon abhangen, ob und aus welchem Grunde ſeine erneuerte Einwilligung erforderlich ſei.

Die Gloſſe erledigt die Frage ſo*): „Sed pone, quod aliquis contraxit cum ancilla ignoranter et dominus postea illam etiam manumittat viro ignorante: numquid est matrimonium? Dico, quod non.“ Als Grund iſt angegeben: „Quia adhuc commiscetur ei ex priori consensu, qui nullus fuit.“ Anderswo**) lehrt ſie das Nämliche mit den Worten: „Sed pone, quod liber ignoranter contraxit cum serva, postea dominus manumittit eam, et ipse cognoscit eam post ejus manumissionem, post comperit, eam fuisse ancillam tempore contracti matrimonii: quaeritur, an possit eam dimittere? Et dicimus, quod sic: quia consensus ille ab initio nullus fuit.“ Nach der Gloſſe behaupten alle Kanoniſten die Nothwendigkeit der Erneuerung der Einwilligung, weil die anfängliche ungültig geweſen ſei. Dieſe war ungültig; ob ſie aber auch nach erhaltener Freiheit noch ungültig bleibe, iſt eben die Frage. Wäre die Ungültigkeit als eine von der Kenntniß und Geiſtesthätigkeit des Freien abhängige Beſchaffenheit an der Einwilligung zu denken, ſo ließe ſich die Antwort aus dem angegebenen Grunde begreifen; ſie iſt aber nicht als eine ſolche Beſchaffenheit, ſondern als eine von der Gemüthsthätigkeit des Subjektes unabhängige Wirkung des Geſetzes zu denken. Denn die Einwilligung als Willensrichtung

*) C. 4. X. h. t. verb. *nec facto.*

**) C. 4. C. 29. Q. 2. verb. *faciat.*

ſowohl, wie als Willensäußerung bleibt im Subjekte die nämliche, auch wenn die Kenntniß von dem ſpeciellen Umſtande oder von der bisherigen Ungültigkeit hinzugekommen iſt: dieſe nämlich, daß er den Andern als Mann oder als Weib in einer Ehe will. Ein Anderes iſt es beim Irrthum in der Perſon, weil dort das Objekt der Einwilligung gewechſelt wird. Der Grund muß alſo in dem Geſetze geſucht werden, wenn anders die Erneuerung erforderlich iſt.

Die Frage nach dieſem Erforderniſſe in unſerm Falle pflegt im Allgemeinen in Verbindung mit der nämlichen in Betreff anderer öffentlicher Ehehinderniſſe, z. B. wegen geheimer naher Schwägerſchaft, wenn nach abgeſchloſſener Ehe Dispenſation erwirkt worden iſt, bejahend beantwortet zu werden. Doch ſind die Fälle ganz verſchieden, daher die gemeinſchaftliche Behandlung nicht anräthlich, ſollte auch das Reſultat etwa das nämliche ſein. Die Verſchiedenheit beſteht darin, daß es ſich dort um öffentliche und aus allgemeinen Rückſichten beſtehende Ehehinderniſſe, hier aber um ein Privat-Hinderniß handelt, das nur im Intereſſe des Individuums als ein ſolches erklärt iſt, und daß dort der obwaltende Umſtand objektiv vermöge des Geſetzes, hier aber die mangelnde Einwilligung die Ehe ungültig macht.

Sehen wir nun auf das uns vorgelegte Verhältniß zurück: ſo iſt mit dem Erwerbe der Freiheit an dem Objekte der Einwilligung des Freien das geändert, was die Einwilligung ungültig machte. In ſofern ſcheint die erneuerte Einwilligung nicht mehr Bedürfniß zu ſein. Allein mit der Unfreiheit iſt nicht der ganze Grund der Ungültigkeit, ſondern er iſt nur theilweiſe gehoben, weil nicht ſie allein, ſondern ſie in Verbindung mit der Unwiſſenheit des Freien die Ungültigkeit begründet. Daher iſt mit dem Erwerbe der Freiheit die Lage erſt ſo geändert, daß der Freie jetzt eine gehörige und gültige Einwilligung abgeben könnte. Iſt es nun genug, daß er die Ehe mit der nun frei gewordenen Perſon noch fortwill, oder muß ihm Kenntniß von der frühern Unfreiheit oder doch von der bisherigen Ungültigkeit mitgetheilt werden?

Wie an dem Objekte, ſo läßt ſich auch an der Einwilligung ſelbſt und an und für ſich nichts erkennen, das eine Erneuerung nothwendig machte. Denn wenn der Freie die Ehe noch nach erhaltener Kenntniß fortſetzen will, ſo bleibt die Einwilligung an ſich noch die nämliche und, als Willensrichtung und Willensäußerung betrachtet, eben ſo beſchaffen. Allein er könnte ſie nach erhaltener Kenntniß auch nicht wollen. Hier zeigt ſich der Grund, warum er nicht in Unkenntniß gehalten werden darf und ſeine Einwilligung erneuern muß. Das Geſetz hat ihn nämlich nicht verpflichtet, in der Verbindung zu bleiben; ſondern ihm das Recht zugeſtanden, ſich nach gewonnener Kenntniß von der Unfreiheit oder doch von der Ungültigkeit, zu trennen. Wird ihm dieſe Kenntniß vorenthalten, ſo wird ihm jenes Recht entzogen und er vermöge ſeiner Unkenntniß als verpflichtet behandelt, alſo nicht bloß getäuſcht, d. h. verleitet, das Unwahre für wahr zu halten, ſondern auch beliſtet, d. h. ſo getäuſcht, daß mit ihm erreicht wird, was zu verhindern er ein Recht hat. Es hat zwar im Allgemeinen Niemand das Recht, die ganze Wahrheit zu fordern; doch hat jeder das Recht zu fordern, daß ein Anderer ihn nicht täuſche, und noch mehr, daß er ihn nicht beliſte. Durch dieſe Beliſtung wird ihm alſo ein Unrecht zugefügt. Doch das iſt nicht das Einzige! Das Geſetz hat die Geltendmachung ſeines Rechtes von ſeinem Willen abhängig gemacht; ſo lange er alſo nicht ſelbſt auf ſein Recht verzichtet hat, d. h. ſo lange er nicht mit der Kenntniß, daß er ſeine Einwilligung auch verſagen könnte, neu eingewilligt hat, kann das Geſetz ihm dieſes Recht nicht entziehen, und ſo lange muß es ihm daſſelbe zuerkennen, d. h. die Ehe bleibt ſo lange, nach wie vor, ungültig. Mehr jedoch, als die Kenntniß, daß er ſeine Einwilligung auch verweigern könne, d. h. mehr als die Kenntniß von der bisherigen Ungültigkeit braucht ihm nicht eröffnet zu werden. Denn ein Mehres iſt weder zur Vermeidung eines Unrechtes gegen ihn, noch auch, um der Verbindung rechtlichen Beſtand zu geben, erforderlich, da er ſich

auch mit einer Freigewordenen, ohne zu wiſſen, daß ſie eine ſolche iſt, gültig verbinden kann.

§. 12. Die lange Dauer der Verbindung kann dieſe Erneuerung der Einwilligung nicht erſetzen. Denn das Geſetz hat das Recht, die Trennung zu fordern, nicht von einer Zeit, ſondern von dem Erwerbe der Kenntniß von der Unfreiheit abhängig gemacht, alſo kann dieſes Recht durch eine noch ſo lange Dauer vor erlangter Kenntniß nicht erlöſchen. Obgleich die Freiheit in zehn oder zwanzig Jahren bei gutem Glauben erworben wird *), ſo wird doch die Verbindung in dieſer Zeit noch nicht gültig, wie Einige der Anſicht ſind **). In dem Falle des cap. 3. X. h. t. ward die Freiheit als ſchon vor der Abſchließung der Ehe durch Verjährung erworben angenommen, woraus nichts auf unſere Frage erſchloſſen werden kann.

Zur älteſten und neuern Kirchengeſchichte Triers.

Philipp Chriſtoph von Sötern,

Erzbiſchof und Churfürſt von Trier und Biſchof von Speier; vorher Domprobſt zu Trier und Reichs-Kammerrichter, 1623 — 1652.

Einer der merkwürdigſten (freilich nicht der liebenswürdigſten) Charaktere in der langen Reihe der Trieriſchen Biſchöfe war unſtreitig Philipp Chriſtoph von Sötern; und es dürfte manchem unſerer Leſer nicht unangenehm ſein, von dieſem Manne etwas Näheres zu erfahren.

Philipp Chriſtoph war, als er zum Erzbiſchofe von Trier gewählt wurde, 55 Jahre alt. Seine damalige Charakteriſtik oder bildliche Anſchauung ſeiner Perſon iſt von Zeitgenoſſen auf folgende Art uns hinterlaſſen worden. Er

*) Fr. 16. §. 3. D. qui et a quibus (40. 9.); const. 1. 2. C. de long. temp. praescr. (7.-22.).

**) Bei Sanchez, l. 7. disp. 19. n. 6.

war ein Mann von großem aber ſchmächtigem Körperbau; die Züge um den Mund düſter und drohend, das Geſicht hager und blaß, die Augen unter der hohen Stirn tief liegend, und wenn ſie Jemanden ſcharf anſahen, gleichſam Funken ſprühend, die Augenbraunen lang und überhangend, die Naſe klein, der Bart und das Haupthaar ſparſam und ſchwarz, doch mit greiſen Haaren gemiſcht, das Vorderhaupt kahl *). Von ſeiner Jugend an liebte er die Studien; in manchen Fächern des Wiſſens war er ſehr bewandert. Nebſt der Mutterſprache war er mit der lateiniſchen, franzöſiſchen und italieniſchen Sprache vertraut. Er war beredt, und, wenn er wollte, gewandt, die Gemüther der Menſchen zu behandeln; übrigens begabt mit einem hochſtrebenden, unbeugſamen Sinne. Im Handeln war er gleich ſtark wie im Leiden, im Guten wie im Böſen nicht zur Mittelmäßigkeit geneigt. Ein Mann von großer Kraft, aber noch von größerer Herrſchſucht, und von nicht raſtender Unruh im Charakter **). Seine tiefe Verachtung der Menſchen und wegwerfende Ironie vollendete ſein Charakterbild.

Ehe er zum Erzbisthume kam, wurde er, im J. 1610, da man ihm tüchtige Kenntniſſe in dem öffentlichen kirchlichen ſowohl als weltlichen Verwaltungsweſen zutraute, dem Biſchofe zu Speier, mit der Hoffnung der Nachfogle, als Coadjutor zugeſellt. Ein Jahr ſpäter wurde er wirklicher Biſchof.

Einſtimmig wählte ihn das Domkapitel zu Trier (1623) nach dem Tode Lothar's von Metternich zum Erzbiſchofe und Churfürſten. Ohne alle Schwierigkeit erhielt er das Pallium vom Pabſte, und die Regalien vom Kaiſer. Aber der verſtändige und mäßige Johann Schwikard von Cronberg, Erzbiſchof von Mainz, die unbeugſame Heftigkeit des Charakters von Philipp Chriſtoph wohl kennend, ahnte manches Böſe, indem er den Abgeordneten des Domkapitels, welche die Nachricht der getroffenen Wahl ihm über-

*) Gesta Trevir. integra, vol. III. pag. 72. 77.
**) Ibid.

brachten, die prophetischen Worte sagte: Ihr habt einen Euch und dem Reiche gefährlichen Mann gewählt*).

Wie dieser Fürst wirklich auch seinen Unterthanen und dem Reiche gefährlich wurde, zeigt in Kürze folgende Darstellung.

Unumschränkter Herr im Erzstifte zu sein, war das Ziel, wohin er arbeitete; und er war durchaus der Mann, der nicht auf halbem Wege stehen blieb. Sein Streit mit Maximin, den Landständen und dem Domkapitel, so wie sein Bündniß mit Frankreich und Schweden geben die Belege dazu.

Im Streit mit der Abtei St. Maximin konnte indessen Philipp Christoph auf frühere für das Erzstift günstige Vorgänge sich beziehen. Schon seit dem 12ten Jahrhundert, unter dem Erzbischofe Albero, der vom Kaiser Conrad III. diese Abtei erhalten hatte **), mit der Bestätigung des Pabstes Innocenz II., war dieser Streit in Gang gekommen. Dieses Kloster behauptete, vermöge früherer kaiserlicher Urkunden, seine Unabhängigkeit vom Erzbischofe und Churfürsten von Trier, aber spätere kaiserliche Urkunden sprachen für das Erzstift. Dieses behauptete zugleich, daß seit dem Jahr 1570 die Prälaten, vermöge eines Spruches des Reichskammergerichts zu Speier, den Subjectionseid geleistet hätten. Aber im J. 1609, unter dem Erzbischofe Lothar, suchte die Abtei von neuem die Reichsunmittelbarkeit durchzusetzen. Es ward viel gestritten ***). Unter Philipp Christoph wurde dieser Streit erst recht lebhaft. Der Anfang dazu bot sich dar, als Agritius, nach dem Tode des Abtes Peter, nicht ganz nach den Regeln des canonischen Rechtes zum Prälaten war gewählt worden, und der Pabst (Urban VIII.) die Wahl nicht bestätigte. Diese Gelegenheit benutzte Philipp

*) Periculosum vobis et Imperio virum Cooptatastis. *Masonius* Epit. Annal. Trev. p. 740.

**) Gesta Trev. Vol. I. p. 242 sq.

***) Ibid. Vol. III. p. 60 sq.

Chriſtoph, um ſich ſelbſt die Prälatenwürde, unter dem Titel einer Commende, von dem Pabſte zuſprechen zu laſſen; doch war die Bedingung beigefügt, daß nach dem Tode Philipp Chriſtophs das Wahlrecht, welches für dieſen Fall ſuspendirt ſein ſollte, an die Mönche des Kloſters wieder zurückfallen würde. Durch dieſen zeitlichen Uebertrag erhielt Ph. Chriſtoph den größern Theil der Einkünfte des Kloſters; nur der dritte Theil derſelben blieb zum Unterhalt der Mönche. Ph. Chriſtoph war nicht der Mann, der lange zögerte, dieſe Vortheile in Beſchlag zu nehmen. Aber der neue Prälat und die Mönche ſträubten ſich, und ſuchten Hülfe bei Kaiſer Ferdinand II., der alſogleich, im J. 1623, ein Schreiben an Ph. Chr. erließ, worin er ſich über das Betragen deſſelben beklagte, und bedeutete, daß das Schickſal des Kloſters nicht bloß vom Pabſte abhängig ſei. Aber Ph. Chr. wollte nicht weichen. Der Kaiſer brauchte endlich Gewalt. Er erließ an Spaniens Infantin Iſabella, Statthalterin der Niederlande, den Befehl, bewaffnete Macht, zum Schutze der Abtei, in das Erzſtift Trier ziehen zu laſſen. Das unſchuldige Land litt ſehr durch dieſe kriegeriſche Maßregel. Nothgedrungen gab Ph. Chr. den Umſtänden nach; doch vergaß er nicht ſeinen Plan und ſeinen Groll gegen die Mönche. Um ſein Land von der Gewalt fremder Soldaten zu befreien, legte er die Commende in die Hände des Kaiſers nieder. Der im Gefolge Ph. Chr. ſich befindende päbſtliche Legat Caraffa trat der Convention bei. Dies geſchah zu Wittlich den 10. März 1635 *).

Im folgenden Jahr erſchien eine kaiſerliche Urkunde, wodurch das Kloſter, als kaiſerliche Abtei, in den Schutz des Reichs geſetzt wurde. Ph. Chr. erhob nun eine Klage bei dem Kammergericht, das durch ſeinen Spruch vom 23. Juli 1630 die alte Sentenz von 1570 erneuerte. Indeſſen war damit die Ruhe nicht hergeſtellt. Jeder Theil ſuchte ſein Recht zu behaupten, aber vorerſt auf diplomatiſch-literariſchem

*) *Honth. Hist. dipl.* Trev. III. 283.

Wege *). Aber auch dies brachte die Sache nicht zu Ende. Der letzte Act beginnt.

Im J. 1646, nach seiner Befreiung aus der Gefangenschaft, die seinen Sinn nicht gebrochen hatte, setzte Ph. Chr., gestützt auf französische Hülfe, den Mönchen, obgleich diese im Schutze des Kaisers waren, wieder hart zu. Er erklärte sie als Rebellen, und verurtheilte sie zur Erstattung aller wegen des frühern Einfalls der spanischen Truppen entstandenen Kosten, ihnen zugleich drohend, sie alle fortzujagen, wenn sie nicht alsogleich gehorchten. Obgleich die Maximiner demüthige Einwendungen machten, so ließ Ph. Chr. sie doch in ihren Zelten bei Wasser und Brod einsperren, fast alle aus dem Erzstifte mit militärischer Gewalt abführen, und das Kloster mit Benediktinern aus den übrigen Klöstern dieses Ordens besetzen. Der damalige Weihbischof, Otto von Senheim, Dominikaner Ordens, war hierbei sein vorzüglichstes Werkzeug **). Aber auch bei den folgenden Erzbischöfen und Churfürsten von Trier suchte das Kloster zuweilen seine Ansprüche wieder geltend zu machen. Sogar Clemens Wenceslaus, der letzte Churfürst, hat Gewalt gegen dasselbe gebraucht im J. 1786 ***).

Zu gleicher Zeit, als Ph. Chr. mit Maximin den Streit erhob, gab er auch an den Landständen seine Neigung zur absoluten Herrschaft zu erkennen ****). Im J. 1625 wurde

*) Ph. Chr. ließ drucken: Archiepiscopatus et Electoratus Trevirensis, per refractorios monachos Maximiniacos aliosque turbati. 1633. Die Abtei setzte dieser Schrift entgegen: Defensio Abbatiae Imperialis S. Maximini, per Nicol. Zyllesium 1638. Der wahre Gewinn dieser Schriften besteht wohl darin, daß durch dieses pro und contra, durch die darin angewandte Kritik der Urkunden, das Studium der Diplomatik in der gelehrten Welt seinen Anfang nahm.

**) Gesta Trev. III. Additament. p. 22.

***) Gest. III. p. 305.

****) Diese facta domestica sind, nach authentischen Quellen, in Wyttenbach's Gesch. von Trier, Th. III. S. 142 ff. ausführlich dargestellt.

vom Churfürſten ein Landtag nach Trier ausgeſchrieben, und den Ständen verſchiedene gebieteriſche Propoſitionen zur Erhebung neuer Auflagen gemacht. Die Landſtände aber erwiederten: „Die alten Landesſchulden ſeien noch nicht „getilgt und man ſuche ſchon wieder neue Laſten „aufzubürden. Die Trierer hätten eigentlich keinen „auswärtigen Feind zu fürchten. Es wäre zwar „traurig genug geweſen, daß der ſpaniſche Soldat „durch die Privatſache des Fürſten mit dem Maximiner-Kloſter ins Land gekommen ſei; doch „werde wohl jener wieder in Frieden das Land „verlaſſen. Es ſcheine unwürdig zu ſein, daß „durch den Streit Einzelner das ganze Vaterland „in Gefahr komme und unſchuldige Unterthanen „durch den Ehrgeiz Weniger mit der Verwüſtung „ihres Eigenthums büßen müſſen.“ Noch bemerkten die Stände: „daß verſchiedene neue Bauten mehr „aus Liebe zur Pracht, als des Nutzens wegen „unternommen würden*). Es ſei billig, daß Jeder „ſich nach ſeinem Fuße und ſeinem Vermögen „meſſe, damit ja nicht der Schweiß und das Blut „der Unterthanen, welche jetzt kümmerlich nur „ihr Leben friſteten, bloß der Willkühr eines „Einzigen übergeben würden. Die Fürſten — ſchloſſen die geiſtlichen und weltlichen Stände — ſeien zum „Schutze, nicht zur Unterdrückung, den Unterthanen „vorgeſetzt; und Alle wären nicht wegen Eines, „ſondern Einer wegen Aller von Gott eingeſetzt.“ Dieſen Grundſatz drücken auch die Capitulationen des Trieriſchen Erzbiſchofs aus, die er zu beſchwören hatte.

Dieſe Sprache erbitterte den Fürſten nur noch mehr. Da verließen die nicht zu Trier wohnenden Mitglieder des

*) Gleich bei dem Antritte ſeiner Regierung unternahm Ph. Chr. große Bauten in ſeinen Ländern, wie z. B. zu Trier den Pallaſt *und jenen in Ehrenbreitſtein.*

Landtages, vorzüglich die Geistlichen, die Stadt Trier, ohne vom Fürsten Abschied zu nehmen, und zogen nach Coblenz. Aber hier ließ Ph. Chr. sie von Soldaten, wie Gefangene, bewachen. So auch die zu Trier wohnten. Durch diese Gefangenschaft brachte er es endlich dahin, daß die Deputirten nach und nach einzeln sich dem Begehren des Fürsten fügten.

Zu gleicher Zeit entstanden im Domkapitel Zwistigkeiten, woraus endlich bitterer Haß erwuchs. Die Ursache dieses Streites war ein reiches Legat, das eine Gräfin von Sayn dem Churfürsten Lothar (von Metternich) vermacht hatte, und welches von den Domherren, den Brüdern Carl und Emmerich von Metternich, als ihrer Familie zugehörig, — aber von Ph. Chr. als dem Erzstifte verfallen, behauptet wurde. Die Mitglieder des Domstiftes theilten sich in beide Partheien. Unendlicher Wirrwarr und großes Unglück entstanden aus dieser Mißhelligkeit. Die Oppositionspartei unter den Domherren machte gemeinschaftliche Sache mit den opponirenden Landständen.

Im Anfange des J. 1627 berief der Fürst einen neuen Landtag nach Coblenz, wo neuerdings außerordentliche Geldbeiträge gefordert wurden. Die Stände gaben zwar diesmal, um der Gewalt zu entgehen, in der Hauptsache nach; doch erklärten sie: „daß die Art, die Steuern auszuschreiben, zu vertheilen und zu erheben, von der „Willkühr des Fürsten nicht abhängen könne. Es „wäre billig, daß alles Gehässige vermieden „würde, und die Unterthanen, nach den bekannten „Landesgesetzen, vorzüglich unter einem Fürsten, „der zugleich oberster Seelenhirt sei, mit Mäßigung regiert, nicht willkührlich beherrscht würden" *). Die geistlichen Stände beschwerten sich noch besonders, in der Vertheilung zu hoch angeschlagen zu sein, da sie den fünften Theil der ganzen Schatzung zahlen sollten,

*) Hontheim a. a. O. S. 147 ff.

und der Adel, gegen alle Billigkeit, der Befreiung genöſſe*). Die Nichtadelichen (ſagten die geiſtlichen und Städte-Deputirten) ſollten nicht gehalten ſein, die Laſten des Adels zu tragen, und der dritte Theil der Steuern mußte ihnen daher ausgeſchrieben werden. Auch ſollte das Volk nicht durch das außerordentliche Fuhrenſtellen und Arbeiten an koſtſpieligen Schlöſſern in ungewohnter Knechtſchaft gehalten werden. Fernere Gravamina waren: Es ſei ungerecht, daß die Unterthanen, welche Wirthſchaft trieben, gehalten wären, nur aus gewiſſen Weinkellern des Fürſten ihren Vorrath zu kaufen. Auch ſollten die Beamten des Fürſten von der Laſt, Steuern zu bezahlen, keinesweges befreit ſein.

Aber Ph. Chr. erklärte dieſe Vorſtellungen für rebelliſche Aeuſſerungen und die Differenzen waren damit noch lange nicht ausgeglichen. Die Stände nahmen endlich Recurs zum

*) Schon im Anfange des 15ten Jahrhunderts finden wir Provinzial-Landſtände des Erzſtifts Trier; nämlich: Geiſtlichkeit, Ritterſchaft, Städte. Ihr Hauptzweck beſtand in der Bewilligung, Erhebung und Verwaltung der Steuern. Auch war überhaupt alles das, was zum Wohl oder Wehe des Landes gehörte, Gegenſtand ihrer Berathſchlagungen. Der Fürſt machte den Antrag; die Stände berathſchlagten, Jeder in ſeinem Collegium; waren zwei derſelben in einem Punkte einig, ſo mußte der dritte nachgeben. Bis zum Jahr 1545 hatte der Stand der Ritterſchaft ohne Widerſtreben ſeinen Theil zum aerarium provinciale beigetragen. Aber von jenem Jahr an weigerte ſich der Adel, Steuern zu zahlen; welche Weigerung, im Jahre 1575, in immer heftigere Bewegung ausbrach. Im Jahr 1577 wird dieſer wichtige Streit an's Kammergericht gebracht, wo dieſer Proceß ſchwebte bis zum Jahre 1729!! In dieſem Jahre nämlich kam ein Vergleich durch Vermittlung des Churfürſten Franz Georg zu Stande, welcher durch den Kaiſer beſtätigt wurde. Die trieriſche Ritterſchaft erhob ſich nun zu einer unmittelbaren freien des Reichs. So gehörten alſo nur der Clerus und die Städte, ſeit dieſem Streite, zu den trieriſchen Landſtänden. Da der Adel nicht beſteuert ſein wollte, konnte er auch nicht mehr über die Steuern des Landes berathſchlagen. Gest. Trev. III. p. 46. — Moſer's Staatsrecht des Erzbisthums *Trier. S. 237 ff.* — Honth. Hist. Trev. dipl. II. p. 538.

Kaiser. Dieser ernannte die Churfürsten von Mainz und Baiern zu Schiedsrichtern. Doch vorerst wurde nichts entschieden, da Ph. Chr. darauf bestand, „daß nur die Regierung für die Bedürfnisse des Landes richtige „Vorsorge treffen, und deswegen einzig auch die „Schlüssel zur Staatskasse haben müßte. Der „Fürst würde sehr unzweckmäßig für das Wohl „der Unterthanen sorgen können, wenn er selbst, „gleichsam Unterthan, in diesem Punkte nach deren „Gutdünken sich zu richten hätte. Knechtschaft und „Herrschaft passe schlecht in der Person des „Fürsten“*).

Der immer mehr von Ph. Chr. verfolgten Domherren nahm sich im J. 1631 der Churfürst von Mainz an, ihre Sache dem Pabste empfehlend. Da legte der Erzbischof Ph. Chr., alles dieses nicht achtend, die opponirenden Domherren (Haußmann von Namedy, Domprobst, die Gebrüder Metternich und die Gebrüder Beissel von Gymnich standen an der Spitze) in den Kirchenbann, befahl ihnen das Erzstift zu räumen und legte Beschlag auf ihre Güter.

Aber zu eben der Zeit entschieden, gegen die Einwendungen des Churfürsten, die Abgeordneten von Mainz und Baiern für die Trierischen Stände, denen, nach diesem Spruche, das Recht über die Staatskasse alsogleich wieder zu übergeben sei, da sie vorher immer dieses Recht gehabt hätten. Dieser Bescheid lautete wörtlich: „Höchst Unrecht hätte „der Churfürst gehabt, daß er die kaiserlichen „Schiedsrichter abgelehnt habe, und den Unter„thanen den Weg zu selben habe versperren „wollen. Mit unerträglichen Lasten habe er die „Unterthanen belastet, wovon sie doch Natur „und Vernunft, vaterländisches Recht und Reichs„gesetze befreiten. Der Eigensinn dieses Fürsten

*) Ebendaselbst S. 152.

„ſei von der Art, daß ein friedlicher und billiger „Vergleich nicht zu hoffen ſei. Daher könnte man „ihn vor Kaiſer und Reich der offenſten Schuld „anklagen. Sollte aber der Urtheilsſpruch ſobald „noch nicht erfolgen können, ſo wäre es doch ge„recht, die Gewalt über die Landeskaſſe alſogleich „wieder den Landſtänden zu übergeben.“

Nun verließ Ph. Chr. völlig die Sache des Kaiſers (1632), und gab ſich unter den Schutz Frankreichs, das (1631) mit Guſtav Adolph von Schweden einen Subſidientraktat geſchloſſen hatte. Richelieu, der Cardinal und allgewaltige Miniſter Ludwigs XIII., bearbeitete den Ph. Chr. ſo ſehr, daß dieſer die Feſtung Ehrenbreitſtein, nach welcher auch die Schweden ſtrebten, den Franzoſen überlieferte. In der Stadt Trier lag damals ſpaniſche (kaiſerliche) Beſatzung. Dieſe zu vertreiben, war nun ein Hauptbeſtreben der Franzoſen. Durch Kapitulation ergab ſich Trier, doch erſt nach tüchtiger Gegenwehr. Ph. Chr. benutzte die franzöſiſchen Soldaten, um ſeine alten Pläne durchzuſetzen. Ohne die Landſtände ſchrieb er Steuern aus, die Präbenden der exilirten Domherren ſuchte er mit andern Perſonen zu beſetzen, obgleich der päbſtliche Nuntius Caraffa dieſer Anmaßung ſich widerſetzte *).

Aber Ph. Chriſtoph glaubte wohl nicht, daß grade in dieſer Zeit des 30jährigen Krieges, in welcher die franzöſiſche Macht vorzüglich ſich zu entwickeln begann, ſein Schickſal ſich verſchlimmern ſollte.

Im März des Jahres 1635 nämlich wurde Trier von ſpaniſch-öſtreichiſchen Truppen auf eine liſtige Art überfallen — Ph. Chr. ſelbſt gefangen, und endlich das ganze Land, auf einige Zeit, den Händen der Franzoſen entriſſen. Ph. Chr. hatte zwar Trier gegen jeden Anfall zu ſchützen geſucht.

*) De totius Capituli subversione, atque alterius novitii ad suum ingenium formandi institutione cogitationes suscepit, ſagen die *Gest. Trev. III.* p. 85.

Das alte römische Denkmal (damals Kirche zum h. Simeon) sollte, nach seinem Befehl, zu einem Vertheidigungsposten umgeschaffen, und die Stiftsgeistlichen in das Novitiatsgebäude der Jesuiten versetzt werden. Diese haßte er aus ganzer Seele, und war im höchsten Grade mißtrauisch auf sie und auf die in ihren Schulen erzogene Jugend. Er befahl daher, daß die fremden Schüler alsogleich die Stadt verlassen sollten, verbot den einheimischen die Jesuiten-Collegien zu besuchen, und endlich sollten alle Jesuiten selbst in der kürzesten Frist die Stadt räumen.

Alles dieses konnte nicht in Vollzug gesetzt werden, weil der Erzbischof selbst als Gefangener die Stadt verlassen mußte.

Am 26. März überrumpelten, nächtlicher Weise durch List, Truppen von Lützemburg die Stadt. Die Franzosen wurden theils getödtet, theils gefangen genommen. Einige Schwadronen Reiter, an ihrer Spitze der Archidiacon Carl von Metternich und der Obrist Maillard (ehemals Secretär Metternichs) eilten zum Pallaste, um des Fürsten sich zu bemächtigen. Ph. Chr. mußte jetzt die harte Demüthigung erfahren, von Männern seiner Freiheit beraubt zu werden, welche ihm so äußerst verhaßt waren, und die ihm auch ihre Uebermacht in diesem Augenblicke recht fühlbar machten, da sie den Fürsten, den sie in Gesellschaft Breuer's, des gelehrten Professors der Jurisprudenz, und seines geistlichen Rathes, fanden, mit Ungestüm in seinem Gemache überfielen. Ph. Chr. staunte, doch ohne ein Zeichen von Furcht von sich zu geben *). Indessen plünderten die Soldaten die fran-

*) Gest. Trev. III. p. 80. not. (a). Vergl. daf. Additamenta p. 23. In dem nämlichen Jahre 1635, 7. August, starb zu Trier ein merkwürdiger Mann Friedrich Spee (aus dem Rittergeschlechte Spee von Langenfeld). Er war ein sehr würdiger Priester des Jesuiten-Collegiums zu Trier. Er starb als ein Opfer seines religiösen Eifers im Dienste für die Kranken und Verwundeten in jener Zeit der Ueberrumpelung. In diesem Manne herrschte die gewaltige Kraft eines reinen Gemüths. Durch muthvolle Bekämpfung der Vorurtheile seines Zeitalters und der damals

zöſiſchen Quartiere der Stadt, ſo wie den erzbiſchöflichen Pallaſt rein aus. Ph. Chr. ſah der Verwüſtung vom Fenſter ſeines Kabinets zu, und ſpöttelnd ſagte er: ich hoffe, dieſes Kleid werden ſie mir doch am Leibe laſſen!

Ph. Chr. wurde nach Belgien, vorerſt nach Namür, dann nach Gent abgeführt. Das Domkapitel wählte hierauf drei ſeiner Glieder zur Regentſchaft, unter denen auch Carl von Metternich war. An äußeren Ehrenbezeugungen ließ man es gegen den Gefangenen nicht fehlen; doch war er immer mit zahlreichen Wachen umgeben. Voll Laune ſagte er einmal bei dem Anblicke dieſer Wachen: „In ſeiner Kindheit „habe die Mutter ihn gelehrt, daß vierzehn Engel ihn be„ſchützten. Es ſchiene nun, daß die Spanier die Stelle die„ſer Engel verträten. Doch mache dieſe Dienſtfertigkeit ihm „eben keinen großen Spaß.“

Von Belgien ließ ihn der Kaiſer nach Linz an der Donau abführen, wo er abermals in ſtrenger Gefangenſchaft lebte. Doch bald wurde er, auf Verwenden des Pabſtes, nach Wien gebracht, wo er bis zum Ende ſeiner Gefangenſchaft blieb.

Unter Ph. Chr. war das Land ſehr gedrückt worden, aber unter der proviſoriſchen Regierung des Domkapitels wurde es nicht beſſer *). Ph. Chr. ruhete auch in der Ferne nicht. Er hatte ſein Auge immer auf das, was in ſeinem

---

üblichen Gerichtsabſcheulichkeiten gegen die armen Hexen, hatte er ſich in ſeiner Cautio criminalis ꝛc. einen unſterblichen Namen erworben (Rinteliae 1632 war die erſte Auflage erſchienen). Nach ſeinem Tode erſchien (außer ſeinen Uebungen der drei theologiſchen Tugenden in deutſcher und lateiniſcher Sprache) eine Sammlung ſeiner deutſchen Poeſieen, unter dem Titel: Trutznachtigall (die erſte Auflage iſt zu Cöln 1649 erſchienen). Zartes religiöſes Gefühl, reine Tugendbegeiſterung, ſchmuckloſe Natureinfalt ſind das Gepräge, die geiſtige Signatur dieſer Gedichte. Die Originalhandſchrift derſelben wird in der Trieriſchen Bibliothek aufbewahrt.

*) Revera Trevirenses multis dominis servire cogebantur, uno capto. *Gest. Trev.* III. p. 83. not. *). Ita ut jam plerique ad Philippi Archiepiscopi sui reductionem aspirarent, ſagt daſelbſt der Text.

Lande vorging, gerichtet, und ließ von Zeit zu Zeit seinen Zorn gegen den stellvertretenden Ausschuß des Domkapitels laut werden. Dessen Gewalt nannte er eine unrechtmäßige. Der lange und heftige Streit hat mit einer Menge von Flugschriften damals die Pressen beschäftigt (Acta capitularia — Suspensionis decreta — Censurae ecclesiasticae — Oppositiones — Sententiae justificationis u. dgl. m.). Eine Hauptschrift Ph. Chr. war: Rationes et fundamenta juris, quibus post violentam invasionem et abductionem archiepiscopi Trevir, a capitularibus usurpatum regimen electorale confutatur. Usurpirt wird das capitularische Regiment genannt, weil die Bestätigung des römischen Stuhls nicht eingeholt worden sei *).

Nach Verfluß von zehn bösen Jahren schlug endlich auf besonderes Betreiben der französischen Regierung, die sonst in keine Friedensgeschäfte sich einlassen wollte, die Stunde der Befreiung des Erzbischofs. Auch der Pabst Innocentius X. trug das Seinige dazu bei. Er hatte seinem Legaten zu Wien geschrieben: Nihil probatum esse, propter quod *juxta canonicas Sanctiones*, retineri et custodiri debeat. Unter folgenden Bedingungen wurde er seinem Lande wiedergegeben: 1) daß er der Wahl Ferdinands III. beizutreten habe — 2) die Festung Ehrenbreitstein in kaiserliche Gewalt übergebe — 3) endlich, daß er alle Unbilden, welche ihm vom Fürsten des Reichs, oder den Kapitularen des Erzstifts und anderen Unterthanen zugefügt sein möchten, zu vergessen habe.

Auf diese, von ihm angenommenen Bedingungen setzte ihn der Kaiser, den 25. April 1645, in Freiheit. Erst im September kam er nach Coblenz und wurde hier, gleichsam im Triumphe, wie ein erwarteter Vater des Vaterlandes empfangen, und am 18. November zog er nach Trier. Der Graf von Laverne sollte ihn, im Namen des Königs von Spanien, an der Spitze der spanischen Garnison, feierlich empfangen,

*) Capitulo administrationi sese immiscere non licebat, nisi consulto quantocius Papa et Sede Apostolica.

aber Ph. Chr. ſchickte dieſe Truppen nach Lützemburg, und ließ ſich durch den franzöſiſchen Marſchall Türenne in den Beſitz der Stadt und ſeines Pallaſtes ſetzen *).

Der allgemeine europäiſche Krieg, der nun ſchon ſo lange und ſo ſchrecklich Deutſchland verwüſtet hatte, ging nach und nach zu Ende. Fremde ſchrieben den Frieden vor. Frankreich im Namen der Königin Anna, und Schweden im Namen der Königin Chriſtina.

Mit dieſem Frieden — dem ſogenannten Weſtphäliſchen — war Ph. Chr. in Hinſicht deſſen, was ſeine Perſon betraf, keinesweges zufrieden. Seine Forderungen, vorzüglich in dem Streitpunkte mit dem Domkapitel, waren nicht alle befriedigt worden. Es ſollte daher eine ſchwere Verfolgung gegen ſeine drei Geſandten zu Münſter ergehen, die nach ſeinem Sinne ihr Amt unwürdig verwaltet hätten. Aber der Domkapitular Hugo Friedrich von Elz verfügte ſich nach Köln, wo der größte Theil der Trieriſchen Domkapitularen ſich hinbegeben hatte. Der Official und Profeſſor Theodor Breuer, ſonſt einer ſeiner Günſtlinge, flüchtete, um der Rache ſeines bisherigen Patrons zu entgehen, nach Rom. Nur der Kanzler Johann Anethan, ein vielerfahrner Mann, auf ſeine erfüllte Pflicht ſich ſtützend, wagte zu erſcheinen — und wurde zum Kerker verurtheilt. Doch glückte es ihm, noch zur rechten Zeit nach Luxemburg entfliehen zu können.

Die Amneſtie, welche in den Verhandlungen zu Münſter ausgeſprochen war, brachte den Frieden zwiſchen Ph. Chr. und dem Domkapitel nicht zu Stande. Jener fuhr fort nur der Willkühr Gehör zu geben; denn er glaubte an keine Geſetze gebunden zu ſein. Dies zeigte ſich bei der vorhabenden Wahl eines Coadjutors. Der Erzbiſchof wünſchte vor Allen (nach dem Tode Richelieu's, den er ſchon früher dazu auserleſen hatte,) jetzt den von franzöſiſcher Seite gelobten und ihm anhänglichen Philipp Ludwig von Reiffen-

*) Gest. Trev. III. p. 84.

berg zu dieser Anwartschaft gewählt zu sehen. In aller Geschwindigkeit nahm er ihn daher unter die Kapitularen auf, und ernannte ihn sogar zum Domprobst. Nun wurde er durch zwei Stimmen zum Coadjutor gewählt; denn Reiffenberg hatte sich selbst gewählt, wozu noch die Stimme des vom Erzbischof schon im J. 1647 in das Domstift willkürlich aufgenommenen Dominikaner-Mönchs Otto (von Senheim) kam. Alle rechtmäßigen Kapitularen waren zu Köln, wohin auch der bis zu dieser ärgerlichen Wahl-Comödie noch anwesende Friedrich von Coppenstein abging. Doch alles dieses kümmerte den Erzbischof nicht. In einer öffentlichen Urkunde proclamirte er (28. April 1649) den Reiffenberg zu seinem Coadjutor. Darob entrüstet rückten, um dem Skandal ein Ende zu machen, selbe mit Truppen nach Trier, ohne doch etwas offenbar Feindseliges gegen Ph. Chr. zu unternehmen*). Das Domkapitel und die Landstände verbanden sich neuerdings feierlich zum gemeinschaftlichen Zwecke der Sicherstellung ihrer Rechte — und Ph. Chr. konnte es nicht hindern, daß der eilfte Juli 1650 als der Wahltag eines neuen Coadjutors bestimmt wurde. Auch willigte er endlich ein. Gewählt wurde gegen seinen Willen der abwesende Domherr Carl Caspar von der Leyen, der damals als Gesandter auf dem Reichstage zu Nürnberg sich befand. Wie Ph. Chr. gegen ihn gesinnt war, bezeugt sein bissiges Schreiben, das die Gesta Trev. mitgetheilt haben**). Aber der Römische Stuhl bestätigte diese Wahl mit dem Titel eines Erzbischofs von Rhodos.

---

*) Wyttenbach, Gesch. von Trier S. 214 — 217.

**) Pag. 91. Dieses Schreiben lautet folgendermaßen: „Ob nun auch wohl Wir dieses der Päbstl. Heil., nobis invitis, nicht zugeben können; so haben wir doch Päbstl. Heil. dieses epedient vorgeschlagen, nämlich: weil der Coadjutor albereit in terra infidelium excommunicatorum et rebellium begriffen, so dürfte er nit nacher Rhodos sich begeben — sondern wir wollen ex potestate Archiepiscopali, und tanquam Legatus Apostol. Ihme ein placetum ertheilen, wie er seine Pontificalia in Unserem Unteren Erzstift in

Innerer Friede wurde dem Lande nicht, bis Ph. Chr., den 7. Febr. 1652, im 29. J. ſeiner Regierung ſein ſowohl durch eigene als fremde Schuld vielfach bewegtes Leben endigte. Der heftige Mann hatte ſein Alter auf 87 Jahre gebracht, obgleich er ſeit einigen Jahren oft am Podagra, Chiragra und Steinſchmerzen hart zu leiden hatte. Manchem, wie man ſich denken kann, war ſein Tod erwünſcht. Selbſt ſeine mehrſten Höflinge hatten ſich von dem kranken alten Manne abgewendet. Sein getreuer Kämmerling fand ihn, ohne es geahnt zu haben, im letzten Todeskampfe, und rief den Beichtvater des Fürſten herbei — während in den übrigen Gemächern des Pallaſtes beim Schmauſe ſeine übrigen Diener auf unwürdige Weiſe ſich beluſtigten und Bachanalien feierten *).

Doch war, wie der Verfaſſer der Gesta ſagt, ſein Leben unglücklicher als ſein plötzlicher Tod **). Sein Herz wurde

---

unſerem Namen exercire, darzu Ihme Tauſend Gulden rotatos (Dann Er Wein und Früchten vorräthig genug hat) aus Unſerer Landrenntmeiſterey, vor allen anderen Ausgaben, geben laſſen wollen — ſo were uff dieſes expedient ſowohl der Erzbiſchof zu Rhodos, als der *Coadjutor* genugſam verſichert etc. etc. Sign.

Trier zu St. Petersburg den 18. Juli 1651.

Phlips Chriſtoph.

*) Gesta Trev. III. 92.

**) Pag. 92 — 94. Es wird dem Leſer nicht unangenehm ſein, wenn wir dieſe ganze Stelle hierher ſetzen. „Haec talis mors ambiguo inter homines Sermone jactata est; sed ut multos vitae, sic et in mortis descriptione adversarios Princeps habuit. Ego dignissimis fide testibus qui etiamnum supersunt, ea re auditis, infeliciorem ejus vitam, quam mortem esse censeo. Etenim ad extremum hunc agonem, sat multo ante provisum Principi, non omnino imparatus accessit; cum jam triduo ante sacra adhuc exomologesi et divinissimo Eucharistiae sacramento praemunitus hunc expectavit. Hocque admireris, quod diem nullum sine missae sacrificio in suo conclavi celebrato transmiserit; canonicas etiam horas usque ad ultima vitae tempora, cum nec manus ad tenendum volvendumque librum posset extendere, *religiosa devotione*, objecto sibi volutoque per alios libro, ex-

nach Speier gebracht; der Körper im Dom zu Trier begraben, und die Eingeweide der Kirche der Kapuziner zu Trier

---

solverit: et licet ad noctem usque aliorum adventantium colloquia, negotiorumque expeditiones detinuissent, hoc tamen pietatis officium nunquam sibi eripi est passus.

Incredibile praeterea est, quam magno infractoque animo quascunque adversitates, aemulorum persecutiones, captivitatem, corporis animique afflictiones exceperit; ut quamvis nonnunquam impetus vehementior in adversarios scriptis verbisque ultra humanitatis terminos abstulerit ferventem indignatione animum; tamen gravius sibi incumbentem fortunam imperterritus sustineret. Prima urbis palatiique occupatione, cum nonnemo sclopum admovisset pectori, nullum tamen extorsit a magnanimo homine timoris argumentum; cumque palatium quaquaversum immissus miles diriperet, ipse ex fenestra sui conclavis spectator, „„hanc, inquit, spero vestem mihi relicturi sunt.““

„Captivitate urbis ultima, qua tamen palatium intactum mansit, nihilque injuriae illatum est Principi, cum intelligeret Caesareano jam milite urbem teneri, cutem aridi emaciatique usque ad ossa corporis, ut in lecto erat manu apprehensam concutiens, „„hanc opinor, ait, deteracturi non sunt, ad quid enim utilis?““ Quosdam ex agricolis subditos, cum Archiepiscopum, vano rumore ducti, mortuum esse aliis nuntiassent*), urbem ingressos ad se in aulam et conclave, ubi decumbebat, jussit evocari; moxque exporrecto supercilio et grandi voce affatus: „„intelligo vos, inquit, meae mortis delectari nuntio, illamque ceu jam certam vulgare. Adhuc superis volentibus supersum, et ejusmodi nuntios digna mercede munerari possum; sed parco simplicitati vestrae. Adesdum vero, et ut non tantum spectasse, verum etiam attigisse vivum Principem domi, forisque referre possitis, date manum singuli, atque hinc domum vos recipite.““ In qua salutatione, cum nonnemo manum Principis plena vola apprehensam velut affectum benevolum significaturus, strinxisset arctius, ille, perstrictus chiragricis doloribus clara exclamare voce coepit: „„Apage trifurcifer! et tuos callosis his manibus rusticos ista civilitate saluta; an me

---

*) Legi meretur ap. *Honth.* (Hist. dipl.trev. III. p. 515.) documentum germanicum, quod ibi inscribitur *Archiepiscopus Princeps Elector Trevirensis redivivus.* Charta est de anno 1647 27. Febr.—

(welchen Orden er ſtets wohl leiden mochte) zur Aufbewahrung übergeben. Vorerſt wurde ihm ein ſehr geringes Monument; ſpäter errichteten ſeine reichen Erben ſeinem Andenken ein ſchöneres in der Domkirche zu Trier. Die Gesta haben ihm ein Epitaphium geſetzt, das mit großer Wahrheit mit folgenden Worten ſchließt: *„Habeat quietem moriendo, quam vivendo habere non potuit.“*

---

putas stivam tractasse?““ Moxque ad suos conversus: „„ejusmodi, inquit, medicis ad explorandam venam manus credendae non sunt.““ Ita nonnunquam inter dolores suos jocari solitus.

(Der zweite Artikel folgt.)

Recensionen.

Das Nachtgebiet der Natur im Verhältniß zur Wissenschaft, Aufklärung und Christenthum, von N. Gerber. Erste bis zehnte Lieferung. Mergentheim 1840. Neue Buch- und Kunsthandlung.

Unter den vielen Fragen, die dermalen als zeitgemäße in den Vordergrund gestellt werden, spielt die nach dem Was und Wie dessen, was in vorstehender Schrift, das „Nachtgebiet der Natur" genannt wird, keine unbedeutende Rolle. Der sogenannte thierische Magnetismus, das Hellsehen u. dgl. sind interessante Erscheinungen im physischen Menschenleben, und stehen auch mit dem Dasein des Menschen nach diesem Leben in keiner unwesentlichen Verbindung. Dies allein ist schon Grund genug, um den Gegenstand mit Ernst und Eifer zu verfolgen, auf daß es auch da hell werde, wo der Aberglaube mit dem Unglauben zusammen ihren argen Spuk treiben. Diese Rücksichten haben denn auch Herrn Gerber angespornt, sein Votum mit abzugeben, und den Glauben an Dinge zu läutern, die „schwer zu glauben sind." Es geht aber Herr Gerber insbesondere von der Liebhaberei aus, unserem aufgeklärten Zeitalter den Glauben an „Gespenstererscheinungen" (†††) einzutrichtern und hieran setzt Herr Gerber auch all seine Kraft. „Ich habe, (heißt es S. VIII.) „nun seit mehrern Jahren alle „Erklärungen geprüft, durch welche die Realität dieser Erschei„nungen bestritten werden soll, und gefunden, daß auch diese „neuern Erklärungen nicht besser sind, als die, durch welche man „in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts diese Geister „verbannt zu haben glaubte." ..... Dies zu beweisen ist der Zweck dieses Buchs."

Es kann nicht unsere Absicht sein, der Vertheidigung des Gespensterspuks von Seiten des Herrn Gerber bis ins Einzelne zu folgen, und all die romanhaften Geschichtchen und Anekdötchen, die da haufenweise aufgetischt werden, zu analysiren; nur auf Eines möchten wir hierorts hindeuten, um zu beweisen, daß es Herrn Gerber wohl noch einigermaßen an der ächten Weisheit gebreche, nach der die fraglichen Erscheinungen zu klassificiren und auszudrücken sind. Wir meinen die Verkehrtheit der Gerberschen Natur-, Geistes- und Menschen-Ansicht. Zu dem Zwecke kurz Folgendes:

Wer, wie Herr Gerber, sich zur Aufgabe stellt, das „Nachtgebiet der Natur" ins helle Bewußtsein zu stellen, der muß auch mit der Tagseite dieser Natur nicht unbekannt sein, und, was hier besonders Noth thut, er muß ferner auch das Wechselverhältniß der Tagseite zur Nachtseite wohl gefaßt haben. Ein solcher muß also wissen, was der Wechsel zwischen Tag und Nacht in dem Naturleben zu bedeuten habe, warum und wie die individuellen Einzeldinge als consubstanzielle Naturwesen mit in diesen Wechsel eingehen, wie sich dadurch das innere Leben des Einzeldinges halb solar, halb tellurisch gestalte, was für Erscheinungen da und hier daraus entspringen u. s. w. Kurz, ein solcher muß in dem unerschöpflichen Gebiete der Naturphilosophie sich gar wohl umgesehen haben, wenn er nicht an allen Ecken und Enden fehl greifen will. Gehen wir nun an Herrn Gerbers Schrift, so begegnen uns aber diesen Idealen gegenüber gar sonderliche Sentenzchen. Herr Gerber hat insbesondere von dem Verhältniß der Tag- zur Nachtseite in der Natur eine Vorstellung, die nur in seinem Kopfe zu Hause ist, und außerhalb nur poetischen Werth hat. Hören wir, wie Herr Gerber hierüber denkt.

Es heißt S. 50 so: „Alles ist in der Natur auf das „Genaueste verknüpft und erfolgt nur aus einer zureichenden „Ursache. So weit wir nun in der Natur den Zusammenhang „zwischen Ursache und Wirkung einsehen können, ihre Verän„derungen aus allgemeinen Gesetzen zu erklären vermögen, geht „*die Lichtseite der Natur*. Es kommen aber auch solche Er-

„scheinungen vor, welche nicht mehr unter die uns bekannten „Gesetze der Natur gebracht werden können, ja welche sogar mit „diesen Gesetzen in offenbarem Widerspruch zu stehen scheinen; „hier beginnt die Nachtseite der Natur..... Diese Nacht„seite der Natur wird immer kleiner, je mehr der Mensch in den „Wissenschaften voranschreitet, und es ist erstaunlich, wie weit er „es schon darin gebracht hat, selbst die dunkelsten Gebiete er„hellt die Fackel der Vernunft immer mehr..... Drum haben „wir immer Ursache uns zu freuen, wenn es uns gelingt, irgend „eine Erscheinung, welche bis jetzt für uns unerklärlich war und „daher in das Nachtgebiet der Natur gehörte, in Zusammen„hang mit den uns bekannten Gesetzen der Natur zu bringen „oder zu erklären." Seltsam! da ist von der Nachtseite der Natur, sofern man darunter das Leben des tellurischen oder planetarischen Prinzips im Gegensatz zu dem solaren versteht, auch nicht die leiseste Spur zu entdecken. Dies heißt dann consequent: Es ist die Nachtseite der Natur noch nicht zur vollen Einsicht gebracht, Herr Gerber hat sich auch vergebens bemüht, wenn aber einmal diese Einsicht gewonnen sein wird, dann wird die Nachtseite ganz zur Tagseite geworden sein, und keine Nachtseite im Naturleben mehr übrig bleiben. Aber, setzen wir hinzu, dann darf es auch keine Planeten mehr geben! — Freilich hat Herr Gerber noch einen zweiten Begriff von der Nachtseite der Natur, aber der ist, wo möglich, noch schlechter als der eben besagte. Darnach sollen „einzelne „Erscheinungen uns unerklärlich sein, nicht deswegen, weil uns „die Gesetze, auf welchen sie beruhen, noch nicht bekannt sind, „sondern weil sie überhaupt nicht von uns gefunden und be„griffen werden können, weil ihr letzter Grund in Kräften oder „Wesen aus einer andern uns noch unzugänglichen Weltord„nung liegt." Hier wird schon auf das Gespensterwesen angespielt, und dieses höchst unwissenschaftlich als ein einer „andern Weltordnung Angehöriges mit der Naturseite identificirt. Herr Gerber hat nicht strenge gedacht, sonst bleibt es unbegreiflich, wie etwas Natur und zugleich eine andere Weltordnung sein sollte.

Eben so luftige Ansichten hat Herr Gerber zweitens von der persönlichen Geisterwelt. Auch den Geist hat er nicht in seiner Idee erfaßt und der Natur gegenüber begriffen. Hier folgt sein Beweis für die Existenz einer Geisterwelt. „Das „Universum bildet eine Kette von Weltordnungen, welche auf „das Genaueste verbunden sind und ineinandergreifen; dies lehrt „uns der Anblick des Sternenhimmels, wie das Sonnen-Mi„kroscop. Sollte das im Geistigen nicht eben so sein, sollte der „Menschengeist das einzige, letzte und höchste Wesen in Gottes „Schöpfung sein? Sollte der unendliche, ewige Geist nur „materielle Schöpfungen ins Dasein gerufen haben, und mit „dem Menschengeist alle seine Macht — erschöpft gewesen „sein? Nein, gewiß entfaltet sich auch nach dieser höhern Rich„tung die Schöpferkraft Gottes, so wie sie sich im Sichtbaren „nach allen Richtungen entfaltet." (S. 51.) Ein Sonnen-Mikroscopischer Beweis, daß außer der materiellen Natur noch eine reine Geisterwelt existire, und daß diese sich ebenso gliedere und ordne wie die Naturformen! Wenn nun Jemand aufsteht und zeigt, daß dieses fragile **argumentum ad hominem** nichts als ein frommer Wunsch sei, und daß Herr Gerber, wenn er nichts anderes zum Besten zu geben habe, als das vorstehende, auf die Geisterwelt gar nicht applicable Gerede, vom Geiste gar nicht mitreden dürfe, so fällt der Haupttheil seines „Nachtlebens der Natur" zusammen. Ueberhaupt vermissen wir gar oft an den Gerberschen Gedanken die rechte Tiefe. Abgesehen davon, daß die Anforderungen des speculativen Zeitgeistes überall unbefriedigt bleiben, und keine Frage in ihrer idealen Gestalt gehandhabt wird, tragen sich die Gedanken des Herrn Gerber gar vielfältiglich mit Nichtsthuerei herum. Oder ist denn etwas Großes gedacht, wenn man fragt, „ob Gottes absolute Macht mit dem Menschengeiste erschöpft gewesen sei?" — Doch gehen wir weiter.

Drittens sehen wir nun wie sich Herr Gerber den dualistischen Zusammenhang der Natur mit dem Geiste im Menschen vorstellig macht. Auch in diesem Punkte können wir ihm nicht Beifall geben. Folgende Stelle soll unsre Apathie wider

die Gerberſche Vorſtellungsweiſe rechtfertigen. „Wenn, (heißt es S. 5.) „indeſſen ein Verſuch uns die Sache etwas (!) denk„barer zu machen, erlaubt iſt, ſo iſt es doch allemal das Ver„nünftigſte, etwas Aetheriſches, dem Lichte Analoges als Ver„mittelndes zu denken, indem das Licht allerdings nach unſerer „Denkweiſe dem Geiſte näher ſtehen muß, als der Knochen, „das Fleiſch, das Blut u. ſ. w., da ihm mehrere Eigenſchaften „der Materie, wie Schwere, Dichtigkeit, u. ſ. w. abgehen, wo„durch es unſtreitig unſern Begriffen eines geiſtigen Weſens „näher gebracht wird.“ — Hier geht es Herrn Gerber, wie es ſo Manchem ergeht, der, um ſich das Geiſtige recht anſchaulich zu machen, die Natur ſublimirt und raffinirt, bis ſie ſich ins Aetheriſche hinaus verpufft, und dann zu dem Wahne verführt, aus dem grob Materiellen wenigſtens bis an die Grenze des Spirituellen gehoben zu ſein. Dergleichen Verſuche, ſo fein und ſubtil ſie auch enden mögen, ſind und bleiben Empirismus und Senſualismus und haben mit der Vernunftidee vom Geiſte noch nichts gemein. Wer der Anſicht im Ernſte zugethan iſt, durch eine continuirliche Verfeinerung der groben Materie allgemach dem Geiſte „näher“ zu rücken, der hat vom Geiſte noch nicht einmal den negativen Verſtandesbegriff. Denn hätte er dieſen nur, ſo müſten ihm ſolche Hinaufpotenzirungen aus dem Groben, (ſei es durch Dampf oder wie immer,) ſogleich als das erſcheinen, was ſie ſind, als ein Prozeß der Natur, in dem das letzte Glied in feinſter Gasgeſtalt noch ebenſo weit vom Geiſte abſteht, wie das erſte im Klotz- und Blockgewicht. Der Aether und das Licht iſt auf dem Rechtſtandpunkte grade ſo weit vom Geiſte entfernt, als „Knochen, Fleiſch und Blut,“ was ſchon dem alten Philoſophen, der die Seele im Blute ſitzen ließ, nicht entgangen war.

Schließlich endlich wollen wir nun auch noch erfahren, wie ſich denn Herr Gerber ſeine Geiſtererſcheinungen denkt, als deren Verfechter er aufgeſtanden. Und dann müſſen wir der Wahrheit die Ehre geben und geſtehen, Herr Gerber iſt hier ganz originell. Man höre was S. 599 zu leſen iſt, „Da „wir nun nichts Gewiſſes darüber erfahren können, ſo muß es

„Jedem frei ſtehen, ſeine Vermuthungen zu haben, und ſo möchte „denn auch ich einige Vermuthungen dieſer Art andeuten. Die „Todten ſchlafen, das iſt ja ſeit Jahrtauſenden der Glaube „der Menſchheit, warum nicht auch träumen? Dieſer „Gedanke liegt doch gewiß jedem nahe. Und wenn der leibliche „Schlaf ſeine Nachtwandler hat, warum nicht auch der Todes„ſchlummer?" — So Herr Gerber. Alſo die Todten ſchlafen, ſo glauben die Jahrtauſende; und, ſetzt Hamlet hinzu, „warum nicht auch träumen?" Dies iſt aber bei Herrn Gerber ganzer Ernſt. Denn es heißt weiter (S. 604): „ſo wie „unſre Schlafwandler gar nichts davon wiſſen, daß ſie herum„wandeln, ſo wiſſen vielleicht auch die Verſtorbenen nichts davon, „daß ihre Nebelhülle herumgeht, ſpricht, jammert, weint, arbei„tet, wie dies bei den Schlafarbeitern auch der Fall iſt." Hiernach iſt alſo das Nachtgebiet des Herrn Gerber noch ſehr umfangreich, und die Wiſſenſchaft hat noch viel zu thun, um Alles in die Lichtſeite heraufzuziehen. Denn dazu müſſen auch die ſomnambulen Geſpenſter noch aufgeweckt werden, die ſchlafenden und träumenden Nachtwandler von Jenſeits, die Geiſter und die „Geiſterinnen!" Aber wie ſind denn die Geſpenſter in den Schlaf gefallen und zu ihren Träumen gekommen? Auch hierauf hat Herr Gerber ſeine Antwort in Bereitſchaft. Es heißt (S. 607): „Dieſer Zuſtand des halben Wachens muß „nothwendig immer mit einigem Unbehagen verbunden ſein, von „welchem ſie ſich befreien möchten. Wie im Traum, ſo kleidet „ſich wohl dieſes unbehagliche Gefühl auch in eine beſtimmte „— fixe Idee, in ein ſinnliches Bild, ſo wird das Drücken „des Magens zu einem Alp, welcher auf uns liegt, eine Wal„lung des Blutes zu einem großen Waſſer, in welchem wir zu „ertrinken meinen u. ſ. w. Grade nun ſo mögen ſich bei dieſen „Traumwandlern mancherlei fixe Ideen bilden, welchen ſie „ihr Unbehagen zuſchreiben, oder es ſind vorherrſchende Nei„gungen ein quälender Gedanke an ein begangenes Verbrechen, „eine wichtige Angelegenheit aus dem Erdenleben, welcher jetzt „erwacht, und welchem ſie nun ihre ganze Unbehaglichkeit zu„ſchreiben, und ſich einbilden, glücklich und ſelig zu werden,

„wenn noch jener Wunsch erfüllt, dies oder jenes in Ordnung „gebracht wäre. Dies nennen sie dann ihre Erlösung.“ Eine Frage: Ist denn die Jenseitswelt noch so sehr gegen uns in der Civilisation zurück, daß es da noch keine Irrenhäuser gibt, wo die geistigen Nachtwandler mit ihren fixen Ideen eingesperrt, untersucht, befragt, und erlöst werden könnten? Dann geben wir Herrn Gerber den menschenfreundlichen Wink, wenn er für seine Person einmal den Acheron überfährt, die fixe Idee einer Narrenanstalt von hier mitzunehmen, um im Rathe der seligen Götter zum Besten der vagabunden Geister und Geistinnen darüber zu debattiren.

Handbuch der Patrologie. Von J. A. Annegarn, Professor der Theologie am Lyceum Hosianum zu Braunsberg. Mit Bisch. gn. Approbation. Münster 1839. J. A. Deiters. 280 S. gr. 8.

Der Verf. scheidet S. 6. die Patristik, d. i. die Wissenschaft des formalen und materialen Lehrbegriffs der Kirchenväter, von seinem Plane und der Patrologie aus. Rec. kann hierüber mit dem Autor nicht rechten, denn er hat nicht vorzuschreiben, was und worüber er schreiben soll, sondern nur das Geschriebene zu beurtheilen. Doch können wir eine solche Trennung den Bedürfnissen unserer Zeit nach nicht für zweckmäßig halten. Die Patristik ist die Seele der Patrologie. Bei der Kenntniß der Kirchenväter kommt es viel mehr darauf an, ihren Inhalt und ihren Geist, als ihre äußere Lebensumstände zu kennen. Diese lernt man großentheils aus der Geschichte und die Angabe derselben kann auch bei einer gründlichen Patristik nicht gut entbehrt werden. Dann gibt es auch der Patrologieen viele und darunter gute und vollständige, nicht aber so sehr der Patristiken.

Der Verf. (s. Vorwort) beabsichtigt sein Buch zugleich als Erbauungsbuch für Nichttheologen. Auch hier müssen wir dem Autor zwar seine Freiheit lassen. Ob aber die Verbindung eines Erbauungs- und Theologischen Handbuchs zweckmäßig sei, müssen

wir bezweifeln. Das Buch wird dadurch nur unnöthig weitläufig und es entfernt sich von seinem Zwecke, indem man in Handbüchern nicht Erbauung, sondern Belehrung sucht. In der That ist aber das Buch seiner Form nach nur für Nichttheologen, und gleich sehr zur Unterhaltung, wie zu irgend einem angern Zweck geschrieben. Das Erbauliche liegt mehr in dem Inhalte, als der Darstellung; dann flicht auch der Verf. für Theologen zu weitläufige und zu entfernt liegende Stellen aus der Kirchengeschichte ein; er enthält sich aller quellenmäßigen Nachweisungen und Angabe der Sammlungen und Ausgaben, fällt oft in den Styl seiner Kinderschriften zurück und hascht nach zuweilen ungegründeten und gezwungenen Witzen (z. B. S. 120. 137. 138. 155. 240. 250. 266. ꝛc.). Das gelehrte Ansehen erhält das Buch durch die griechischen Büchertitel mit sparsamen Accenten, durch die aus dem Breviere abgedruckten langen Stellen von Kirchenvätern, und die oft zahlreichen Stellen des röm. Martyrologiums, welches dem Verf. eine geschichtliche und wissenschaftliche Autorität omni exceptione major zu sein scheint, wie er es dann auch so oft anführt, wie nur möglich, wenn die Stellen auch weiter nichts als nur den Namen angeben und nur in ganz entfernter oder gar keiner Beziehung zu dem Kirchenvater quaest. als solchen stehen. Wo ein Heiliger mehrmals in demselben vorkommt, werden alle Stellen angeführt; eben so auch z. B. bei dem h. Martinus der h. Brictius, bei dem h. Hieronymus die h. h. Paula, Eustochium und Marcella, beim h. Aegidius die h. h. Lazaris, Martha und Magdalena ꝛc. ꝛc. —

Häretische und schismatische Kirchenscribenten hat der Verf. (Vorwort) ex professo ausgeschlossen, einzelne, z. B. Tertullian, Origenes ausgenommen. Doch ist dieser Grundsatz nicht strenge durchgeführt, indem z. B. auch Semipelagianer und Arianer, z. B. Philostorgius, angeführt werden, jene, weil die Schriften „ordodox seien, diesen „„capitalen Arianer,"" um einen Beleg zu liefern, wohin gemischte Ehen führen können." Wenn aber dieser Grund in einer Patrologie wichtig genug ist, um von einem Prinzipe abzugehen, dann sind es gewiß auch die Gründe, wenn Schriften von Ketzern wichtige Bewegungen und Wider-

legungen veranlaßt haben, oder ſonſt wichtige Nachrichten enthalten, wie z. B. die Schriften des Photius. Ueberhaupt gilt auch von den meiſten Kirchenlehrern: quandoque bonus dormitat Homerus. In einer chriſtlichen Literaturgeſchichte müſſen Werke nicht der innern Geſinnung oder Ueberzeugung des Verfaſſers wegen a priori ausgeſchloſſen, ſondern ein Schriftſteller nach dem Inhalte ſeiner Schriften bezeichnet und beurtheilt werden, damit man gründlich verfahre und nicht willkührlich zu verfahren ſcheine.

In der Einleitung zählt der Verf. die verſchiedenen Arten oder Namen der Lehrer in der Kirche auf, die dann von den Gemeinden wohl Väter genannt ſeien, worauf dann ohne Erwähnung und Begründung der Eintheilung des Lehrers in mündliches und ſchriftliches ſofort zur Eintheilung der Kirchenväter in Patres apostolici, Doctores Ecclesiae und Scriptores Eccl. übergegangen wird. Die Doct. Eccl. oder „Kirchenlehrer ſind ſolche, die durch Umfang und Vortrefflichkeit ihrer Schriften der kath. Kirche weſentlichen Nutzen gebracht haben, ſo daß die Kirche, z. B. auf allgemeinen Concilien, dieſen Schriften großen Werth zuerkannt hat.“ Script. Eccl. oder „Kirchenſchriftſteller ſind ſolche, die im Alterthume durch ſchriftſtell. Werke in der Kirche ſich berühmt gemacht haben, aber mehr oder weniger von der reinen Lehre in ihren Schriften abgewichen ſind.“ Als Doct. nennt der Verf. 15 mit Namen und er ſcheint zu fordern, daß ſie alle als Heilige anerkannt ſein müſſen. Wohin ſollen nun aber die vielen Schriftſteller gehören, deren Schriften nicht groß und zahlreich ſind, aber als orthodox gelten und deren Verf. noch dazu wohl heilig ſind? Und wie kann man, die in ihren Schriften von der reinen Lehre abweichen, und die wohl gar „den Ketzern und Schismatikern beigezählt“ werden, folglich nicht zur Kirche gehören, script. ecclesiae nennen? Auch möchte ſich eine konziliariſche Werthanerkennung von Doktoren nur ſehr ſelten nachweiſen laſſen, weil dieſes dem Zwecke der Concilien fern liegt. — Hierauf folgt ein §. „Werth der Patr.“ vor dem: „Begriff und Umfang (d. h. hier Inhalt) der Patr.,“ dann erſt: „Anſehen der Väter in der Kirche,“ welcher §. vor dem §.

„Werth ꝛc." hätte vorhergehen müſſen. Dann folgen noch: „Gränzen (Umfang) der Patr.," „Literatur der Patr." und: „Ausgaben der Werke der Kirchenväter," welche §§. höchſt unvollſtändig ſind und von der Litteratur des XVIII. und XIX. Jahrh. in dieſem Fache keine Notiz nehmen. Dieſe ganze Einleitung enthält nur 10 Seiten.

Die Auswahl der 155 angeführten Kirchenſchriftſteller iſt im Ganzen genügend, wiewohl Einige, die nur Zweifelhaftes, oder ein Paar unwichtige Briefe oder eine ſolche Biographie ꝛc. hinterlaſſen haben, bei dem Plane des Werks als zwiſchen und neben ſo vielen großen andern deſto unbedeutender erſcheinend füglich hätten wegbleiben können. Dahin gehören z. B. Petrus von Sebaſte, Martinus von Tours, Vigilius von Trient, Victricius, Salonius, Honoratus ꝛc. ꝛc. Dagegen hätte der ſo alte Anon. ad Diognetum nicht unerwähnt bleiben ſollen. Auch hätten Theodotion, der kirchl. Rezeption ſeiner griech. Ueberſetzung des Daniel wegen, ſo wie billig auch wohl die beiden andern Hexaplarier erwähnt werden müſſen. Ferner ſtatt mehrerer Fragmentiſten z. B. Euſtathius von Antiochia, Theodor von Heraklea, (Kaiſer Julian), Titus von Boſtra, Ulfilas, Lucifer von Cagliari, Fab. Marius, Victorins, Paelanus, Phöbadius, Zeno von Verona, Amphilochius, Theophil von Alexandria, (Auſonius,) Mieſtob, Moſes von Chorene, Idacius, Fauſtus von Riez, Maximus von Turin, Gelaſius von Cyzikus, Vigilius von Thapſus, Procopius von Gaza und der Geſchichtſchreiber, Ferrandus, Agathias, Martinus von Braga, Johann Klimakus, (Theophyl. Simokatta,) Ildephonſus, Columbanus, Maximus Confeſſor, Julianus Pomerius, Theodor von Canterbury, Egbert von York, Winfrid (Bonifacius), Chrodegang von Metz, Germanus von Konſtantinopel, Pſeudo-Iſidor, Hadrian I., (Ludgerus,) Theodulf, Amalar von Metz, Nicephorus von Konſtantinopel, Theodor Studites, Benedict von Aniane, Eginhard, Agobard von Lyon ꝛc. Alle dieſe Männer (bis c. ann. 800) verdienen durch die Zahl, die Wichtigkeit oder den Einfluß ihrer Schriften oder ihres literariſchen Wirkens einer Stelle in einem Handbuche der chriſtlichen Literatur für *Theologen*, und auch in dieſem Handbuche hätte, wenn ſie mit

Busse'scher Präcision behandelt, und Andere und Anderes weggelassen wären, ihnen Raum ermittelt werden können.

Die Behandlung der einzelnen Schriftsteller ist diese: Zuerst Lebensumstände, dann Aufzählung der (wichtigeren) Schriften, aber ohne Angabe von Ausgaben oder wo sie zu finden sind. Dabei folgt dann, wenn sie vorhanden ist, eine Stelle des Martyrologs, welches doch offenbar, nicht um gelehrte, sondern um religiöse und sittliche Verdienste anzugeben, da ist. Dann ist zuweilen auch, meistens aus dem Mart., eine Art von Polemik gegen Locherer beigefügt, die aber stets sehr schwach ist. Manchmal wird auch die Bemerkung hinzugefügt: auch von Protestanten öfters herausgegeben, ohne daß man sieht, ob dies ein Lob oder Tadel sein soll.

Rec. hat auf Fehler nicht ausdrücklich „Jagd gemacht;" indessen ist ihm beim Durchblättern Folgendes aufgefallen. S. 78: ein allgemeines Concil sei z. B. auch in dem Urtheil über die innere Rechtgläubigkeit eines Menschen unfehlbar. Nach S. 100 scheint Prudentius ein griechischer Schriftsteller zu sein. Sedulius kommt (wie der Verf. in der Vorrede selbst bemerkt) S. 103 u. S. 161 vor: ein Beweis, mit welcher Leichtigkeit der Verf. schreibt und drucken läßt. Nach S. 207. scheint, als sei Klodwig der erste christliche Monarch gewesen. Von Paul Winfrid (richtiger und bekannter Warnefrid) S. 234 werden seine wichtigen historischen Schriften nicht einmal im Allgemeinen erwähnt. Nach S. 243 bilden die Güter der Markgräfin Mathilde von Canossa (zu Ende des XI. Jahrh.) die erste Grundlage des Kirchenstaats ꝛc.

Wenn nun auch diese Patrologie den theologischen Bedürfnissen nicht entspricht, so bleibt sie doch immerhin für den Dilettanten empfehlenswerth, der sich auf eine leichte und angenehme Weise eine Uebersicht der ältern christlichen Literatur verschaffen will. — Man kann auch in allen Fächern nicht gleich sehr glänzen. Dem Verf. ist es hauptsächlich durch seine Kinderschriften Ruhm zu erwerben verliehen, und diesen können ihm mangelhafte wissenschaftliche Werke nicht beeinträchtigen. — Das Papier ist gut, der Druck groß und deutlich, Druckfehler kom-

men, außer etwa z. B. Lyblen, Dyptichen, Schaffaburg oder Schaffnaburg, Roſcelin, Hyppolit, Berythus und ähnliche, nicht vor; der Preis könnte aber wohl billiger ſein.

Schließlich benutzt Rec. dieſe Gelegenheit noch, um einige Bemerkungen über Patrologie und Patriſtik vorzulegen. — Zeit und Literatur ſtehen durchgehends in Wechſelwirkung. Dieſe muß in einer chriſtlichen Literaturgeſchichte vorliegen, damit die Hauptträger der Literatur hierin ihren Grund und Boden haben und nicht bloß in der Luft zu ſchweben ſcheinen. Die Literatur wird daher periodenweiſe aufzufaſſen ſein, denn eine arithmetiſche Dekadik, wie z. B. bei dem ob. Verfaſſer nach Jahrhunderten, iſt auf Geiſter nicht füglich anwendbar. In der Zeit der Begründung des Chriſtenthums oder der Kirche hat die Literatur einen andern Charakter und eine andere Tendenz (z. B. bei den apoſtol. Vätern), als in der äußern Befeſtigung durch die Verfolgungen (oder als bei den Apologeten) oder der innern Befeſtigung gegen die Irrlehren (durch die κατ' ἐξοχήν ſog. Kirchenlehrer). Hierauf wendet ſich die Literatur durch den Verfall des römiſchen Reichs und die Völkerwanderungen veranlaßt zum Ausbau der Kirche, innerlich durch Moral, äußerlich durch Kirchenzucht, kanoniſches Recht und Kloſterregeln. Hierauf folgt dann durch arabiſch-ariſtoteliſchen Einfluß ein neuer Begründungs-Kreislauf in der theol. Literatur, in der das ganze Chriſten- und Kirchenthum, dieſes insbeſondere auch dem Staat gegenüber, durch die Scholaſtik auf eine neue Weiſe geprüft, begründet und befeſtigt wurde. — — Auf dieſe Weiſe läßt es ſich beſſer überſehen, wie die Hauptvertreter der Literatur jeder Zeit die Produkte ihrer Zeit waren und wie ſie ihre Zeit und Literatur machten. Gewiß hat eine ſolche Bearbeitung vor einer bloß aphoriſtiſch-chronologiſchen bedeutende Vorzüge und macht auf dem weitem Felde der Literatur weit einheimiſcher und mit derſelben vertrauter.

Flavius Josephus de Jesu Christo testatus. Vindiciae Flavianae auctore. *Frid. Hermanno Schoedel.* Lipsiae sumtibus Bernh. Tauchnitz Jun. MDCCCXL. IV. und 84 S. 8°.

Das viel beſprochene Zeugniß des Flavius Joſephus (Antiquit. Jud. XVIII, 3, 3) über Chriſtus iſt der Gegenſtand, mit welchem die eben genannte gelehrte Abhandlung ſich beſchäftigt. Jene Stelle des Joſephus iſt nämlich im ſechszehnten Jahrhundert durch Lucas Oſiander zum erſtenmal als Zuſatz einer ſpäteren Hand bezeichnet und ſeit dieſer Zeit ein wahrer Zankapfel der Kritiker geworden. In einer Menge von Abhandlungen, welche von Hrn. Schödel ſorgfältig aufgezählt und charakteriſirt werden, iſt die Streitfrage ſo allſeitig erörtert, daß Neues und Eigenthümliches darüber jetzt noch vorzutragen nicht wohl möglich ſcheint. Darauf macht der Verfaſſer obiger Unterſuchung auch keinen Anſpruch, allein ihm bleibt das Verdienſt, eine intereſſante kritiſche Frage ſo vollſtändig und ſo nach allen Seiten erforſcht und behandelt zu haben, daß ſchwerlich irgend ein Bedenken übrig bleibt, welches nicht berückſichtigt und erwogen wäre. Ehe wir jedoch den Gang ſeiner Unterſuchung näher angeben, wollen wir die ſtreitige Stelle nebſt einer deutſchen Ueberſetzung hieher ſetzen:

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν. καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν

In dieſer Zeit lebte auch Jeſus, ein weiſer Mann, wenn ein Mann er genannt werden darf: denn er vollbrachte auffallende Werke, und belehrte Alle welche gern die Wahrheit annahmen. Viele von den Juden, viele auch fremden Stammes wurden ſeine Anhänger. Der Chriſtus war dieſer (Jeſus). Und als ihn auf die Anklage unſrer einheimiſchen Machthaber Pilatus mit dem

σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο οἱ γε πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν, τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία θαυμάσια περὶ αὐτοῦ εἰρηκότων. εἰς ἔτι νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

Kreuze beſtraft hatte, haben ſich doch nicht verloren die ihn einmal lieb gewonnen. Denn am dritten Tage zeigte er ſich ihnen wieder lebendig, wie die göttlichen Propheten dieſes und noch viel anderes Wunderbares über ihn verkündigt hatten. Bis auf jetzt hat die nach ihm benannte Secte der Chriſten ſich nicht verloren.

Die große Maſſe derjenigen, welche gegen oder für die Aechtheit dieſer Worte ſtreiten, zerfällt, wie Herr Schödel nachweiſt, in drei Claſſen: die Einen ſehen darin einen ſpäteren von chriſtlicher Hand verfaßten Zuſatz, welchen Joſephus als Jude und Zögling der phariſäiſchen Schule nicht habe ſchreiben können, Andere halten die Stelle ihrem ganzen Umfange nach für ächt, Andere meinen, ſie ſeie nur theilweis von der Hand eines Chriſten erweitert und überarbeitet: Abierunt autem (ſo der Verfaſſer p. 3) viri docti, qui in causa nostra suffragia tulerunt, in partes tres. Alii enim Flavianum de Christo testimonium genuinum prorsus, et Josepho, sicut hodie legitur, vindicandum existimarunt, alii abiudicarunt totum, ut a Christiano scriptore insertum, alii, medio tutissime ire sibi visi, adulteratum habuerunt, vel leniter variatum, mutatis verborum aliquot literis, vel cupide correctum, auctum et exornatum Christianorum lectorum additamentis. Herr Schödel ſchließt ſich der erſten Claſſe an, und ſucht ſeine Anſicht dadurch zu rechtfertigen, daß er die entgegengeſetzten Bedenken und Vorausſetzungen anführt und widerlegt, und dadurch zeigt, daß die Stelle nichts enthalte, was Joſephus von ſeinem Standpunkte nicht hätte ſchreiben können. Eine kurze Angabe des Inhalts mag den vom Verfaſſer der Abhandlung eingeſchlagenen Weg bezeichnen. Nachdem die Stelle im Original nebſt einer lateiniſchen Ueberſetzung, auch in der Geſtalt worin ſie mit unter-

heblichen Varianten zweimal von Eusebius angeführt wird, mitgetheilt und die Streitfrage selbst umständlich dargelegt ist, läßt der Verfasser seine Untersuchung in zwei Abtheilungen, wovon jede wieder in zwei Hälften (partes) und mehrere Abschnitte (capita) zerfällt, folgen. Die erste Abtheilung (Examen I.) ist überschrieben: Sistuntur (sollte heißen enumerantur et refutantur) externa, quibus testimonii de Christo, quod apud Josephum legitur, Flavianam originem suspectam reddere voluerunt, argumenta (pag. 1 — 41). Da die in Rede stehenden Worte des Josephus bereits von Eusebius an zwei Stellen (H. E. I, 11. Demonstr. Ev. III, 5) citirt werden, so ist dadurch ihre Existenz bis in das Zeitalter Constantinus des Großen oder bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts nach Chr. zurückgeführt, d. h. bis auf eine Zeit welche mehr als siebenhundert Jahre die ältesten uns erhaltenen Handschriften des Flavius Josephus an Alter übertrifft. Daher müssen diejenigen, welche die Unächtheit der Stelle behaupten, annehmen, daß diese entweder im zweiten oder dritten Jahrhunderte vor der Zeit des Eusebius oder von diesem selbst untergeschoben sei. Einige haben das Letztere wirklich vorausgesetzt, und daher wird diese Behauptung in der ersten Hälfte der ersten Abtheilung (§. 1 — 5) durch Herrn Schödel gründlich widerlegt, obgleich er bei der Widerlegung einer so ganz haltlosen Vermuthung sich um Vieles kürzer hätte fassen sollen. Da ferner unter den zweifelsüchtigen Kritikern Mehrere besonderes Gewicht darauf gelegt hatten, daß die Apologeten des Christenthums aus der Zeit vor Eusebius, welche ihre Gegner, die Juden und Heiden, mit deren eigenen Waffen zu bekämpfen suchen, von diesem gewichtigen Zeugnisse keinen Gebrauch gemacht hätten, so zeigt der Verfasser zur Beseitigung dieses Einwurfs, daß die Worte des Josephus für die Wahrheit und den göttlichen Ursprung der christlichen Lehre die Wichtigkeit nicht haben, welche Einige darin zu finden glaubten. Denn wenn Josephus wegen der auffallenden Werke, die Christus verrichtet hatte, und wegen seiner Auferstehung Bedenken trug, ihn einen Menschen zu nennen, so folgt daraus noch keineswegs, daß er ihn für den Sohn Gottes oder überhaupt für einen

Gott anerkannt hätte; denn auch einen Propheten hielt er für fähig, solche Dinge auszuführen. Daraus und überdies aus seinem Verhältniß zu den römischen Kaisern Vespasinus, Titus und Domitianus erklärt sich zur Genüge, daß Josephus, seiner günstigen Ansicht über Christus ungeachtet, beim Judenthum beharrte und zur neuen Lehre sich nicht hat bekennen wollen. In einem Anhange zu dieser ersten Abtheilung wird die Frage aufgeworfen, ob die Abschriften der jüdischen Antiquitäten des Josephus vor dem Eusebius mit einem solchen unächten Zusatze hätten vermehrt werden können, ohne daß dieses entdeckt worden wäre (**num Josephi exemplaria ante Eusebium dolosa manu augeri potuerint. p. 35 — 41**), eine Frage welche mit Recht durch **nein** beantwortet wird.

Die zweite Abtheilung (**Examen II.**) dieser Untersuchung hat die Ueberschrift **Sistuntur** (soll heißen **afferuntur et refelluntur**) **interna, quibus testimonii de Christo, quod apud Josephum legitur, Flavianam indolem suspectam reddere voluerunt, argumenta.** In der ersten Hälfte (**pars I.**) dieser Abtheilung wird auseinandergesetzt, daß des Josephus Zeugniß über Christus so laute, wie von einem Manne seiner Gesinnung und Bildung zu erwarten sei, daß ihn auch nichts gehindert habe, seine Ansicht über Christus auszusprechen, daß es vergebliche Mühe wäre, gewisse entlegene Gründe für dieses Zeugniß aufzusuchen, daß im Gegentheil Grund vorhanden wäre Anstoß zu nehmen, wenn Josephus in seinem Werke Christum mit Stillschweigen übergangen hätte. Die andere Hälfte (**pars II.**) der zweiten Abtheilung geht darauf aus zu zeigen, daß kritische Zweifel sowohl über das Ganze als über einzelne Theile der Stelle unzulässig seien (**Flavianam de Christo notitiam medelae criticae impatientem esse**). Um diesen Beweis zu führen, werden die einzelnen Aussprüche und Sätze, und was in ihnen wirklich behauptet wird, dargelegt und gezeigt, daß die Theile sich weder widersprechen noch etwas enthalten, woran Josephus nicht geglaubt habe. Daher ist auch die Annahme von kürzeren Zusätzen, womit das ursprüngliche Zeugniß nach der Voraussetzung *einiger Kritiker* bereichert sein soll, unbegründet. Indessen wird

darüber noch in einem besondern Abschnitte (§. 17. De interpolatione loci aegre probanda) von Herrn Schödel gesprochen, und sehr treffend wird hier bemerkt (p. 66), daß, wenn einige für Christus günstige Sätze von christlicher Hand zugeschrieben wären, diese in der That ganz anders würden gelautet haben. So würde ein Christ statt der äußerst dürftigen Bezeichnung ὁ Χριστὸς οὗτος ἦν aller Wahrscheinlichkeit nach noch hinzugesetzt haben ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου oder ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος u. dgl. m., und statt des dürren Berichtes καὶ αὐτὸν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος würde der Christ ein εἰς τὸ σωτήριον πάθος oder πρὸς ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν τοῦ κόσμου oder εἰς σωτηρίαν παντὶ τῷ πιστεύοντι beigefügt haben. Es bleibt nun noch eine für diesen Streit wichtige Frage zu beantworten übrig, ob nämlich der Christum betreffende Bericht dem Zusammenhange der übrigen Erzählung angemessen sei. Eine strenge Angemessenheit ist zwar nicht vorhanden, allein die Abweichung davon ist nicht so bedeutend, daß sie dem Josephus nicht zugetrauet werden könnte. Diesen Punkt bespricht Herr Schödel im 18ten §. (de nexu loci dissolutiore excusando). Es verhält sich damit aber auf folgende Weise. Im 3ten Capitel des 18ten Buches erzählt Josephus die unheilvollen Begebenheiten, welche unter der Statthalterschaft des Procurators Pilatus die Juden betrafen: §. 1. Auflauf der Juden, weil Pilatus Fahnen mit dem Bildnisse des Kaisers nach Jerusalem bringen ließ; §. 2. ein zweiter Auflauf derselben wegen einer auf Kosten des Tempelschatzes nach Jerusalem von Pilatus unternommenen Wasserleitung; §. 3. die Erwähnung Christi und seiner Hinrichtung durch Pilatus. Dann heißt es (§. 4.) weiter: zu derselben Zeit traf die Juden noch ein anderes Unglück (ὑπὸ τοὺς αὐτοὺς χρόνους ἕτερόν τι δεινὸν ἐθορύβει τοὺς Ἰουδαίους), daß sie nämlich aus Rom vertrieben wurden und in dem ungesunden Sardinien Kriegsdienste thun mußten. Dieses andere Unglück bezieht sich offenbar nicht auf die Notiz über Jesum, sondern auf die in §. 2. enthaltene Mittheilung über den Auflauf der Juden und über das Blutbad, welches bei dieser Gelegenheit unter ihnen angerichtet

wurde. Der Zusammenhang wird demnach offenbar durch §. 3. unterbrochen. Auch müssen wir gestehen, daß alles, was Herr Schödel p. 72. zur Rechtfertigung oder Entschuldigung des jüdischen Geschichtschreibers vorbringt, uns wenig befriedigt, und daß wir hierin eine der schwächsten Partieen seiner sonst recht gründlichen Abhandlung zu erkennen glauben. Zuerst wird ohne Grund darauf ein besonderes Gewicht gelegt, daß Josephus wenigstens nicht gleich im Anfange des 2ten §. ausdrücklich erkläre, er wolle jetzt ein zweifaches Unglück erzählen, welches den Juden zur Zeit des Pilatus zugestoßen wäre: Namque ea obiectio (der Einwurf wegen Störung des Zusammenhanges) maius aliquod pondus inde demum trahere possit *(posset)*, si Josephus §. 2., ut §. 4. fecit, se duplex infortunium, quod Pilati tempore Judaeis, alterum Hierosolymis, alterum Romae accidit, narraturum esse, ante narrationem promisisset. Dann heißt es weiter, Josephus habe für seine Notiz über Jesum keine passendere Stelle finden können, und die Schwierigkeit liege in der Sache, nicht in den Worten: ipsa enim in re, non in verbis inest difficultas. Quocunque igitur loco posita esset a Flavio Christi aliqua, qualiscunque mentio, quum puni nullo potuisset, quin historiae decursum impediret, quid mirum, quod illarum potissimum narrationum nexum turbat? Diesem Raisonnement liegt die Voraussetzung zu Grunde, daß an der Darstellung des Josephus im achtzehnten Buche einmal nichts zu ändern gewesen wäre, woher also durch jene Erwähnung Christi eine Unterbrechung des Zusammenhanges von selbst erfolgt wäre. Dieser gesuchten Auskunftsmittel bedürfen wir durchaus nicht. Vielmehr ist die Störung des Zusammenhanges der Erzählung ohne Einrede zuzugeben, aber aus der Eigenthümlichkeit der Darstellung des Josephus zu erklären. Zweierlei fällt darin besonders auf, erstens eine starke Lobhudelei, zweitens ein Streben, nichts zu übergehen, was zur Sache nur einigermaßen zu gehören scheint. Es ging ihm daher, wie manchen neueren Autoren, welche Vieles in den Noten vortragen, weil sie sich die Mühe nicht geben mögen, dasselbe mit dem Contexte in einen *gehörigen* Zusammenhang zu bringen, nur kam dem Josephus *dieses bequeme äußere* Mittelchen nicht zu Statten. Er schrieb

demnach seine Noten zwischen den Contexte, und daraus mußte eine Unterbrechung des Zusammenhanges erfolgen, dem er alsdann durch unzureichende Mittel, wie an unsrer Stelle, wieder aufzuhelfen suchte. Einige Beispiele dieser Art sind so auffallend, daß zu vermuthen ist, Josephus habe nach Vollendung seines Werkes, um eine recht vollständige Geschichte zu geben, Manches hinzugeschrieben. Dahin gehört z. B. die Stelle aus XIII, 5. §. 8. der Antiquitäten, wo die Erzählung zweier zusammenhängenden historischen Begebenheiten (§. 8. und 10) durch eine Beschreibung dreier unter den Juden bestehenden Secten unterbrochen wird, eine Stelle deren auch Herr Schödel S. 77. gedacht hat. Hier ist einziger Anknüpfungspunkt die Gleichzeitigkeit jener Ereignisse und des Bestehens dreier Secten unter den Juden: dagegen wird die Notiz über Jesus nicht allein der Zeit wegen, sondern auch weil die dort beschriebene Statthalterschaft des Pilatus an Jesus von selbst erinnerte, mitgetheilt.

Wie wir dem Urheber der angezeigten Abhandlung gern zugestehen, daß er seinen Gegenstand gründlich besprochen und zu einem sicheren Resultate geleitet habe, so wollen wir auch nicht verschweigen, was uns an seiner Methode mißfällt. Dahin gehört, daß er bei Dingen, welche mit wenigen Worten abgemacht werden können, fast eben so lange verweilt, als bei solchen, woran auch ein Bedächtiger Anstoß nehmen kann. Wozu der lange Beweis, daß Eusebius jene Stelle nicht erdichtet und dem Josephus dieselbe als Fälscher nicht untergeschoben habe? Wer nur einiger Maßen den Eusebius und dessen Kirchengeschichte kennt, wird diesen verzweifelten Ausweg gewiß gern fahren lassen. Auch wäre wohl zweckmäßiger gewesen, wenn die Bedenken gegen den Inhalt der angezweifelten Worte zuerst geprüft und widerlegt wären: die Zweifel gegen die diplomatische Auctorität derselben würden dann um so unerheblicher erschienen und noch leichter zu beseitigen gewesen sein. Lästig für den Leser ist das Verhältniß des Contextes zu einem kaum übersehbaren Heere von Anmerkungen, in welchen auch Manches zur Sache nicht gehörig erwähnt wird, z. B. S. 10. 11. u. s. w. Die lateinische Darstellung des Verfassers zeigt Fülle und Lebendigkeit, ist aber weder correct noch prägis.

Einleitung in die christkatholische Dogmatik. Von Dr. Anton Berlage, ordentlicher Professor der Theologie an der Akademie zu Münster. Münster 1839.

(Vgl. Heft 32.)

Der Rezensent vorliegender Schrift im vorigen Hefte dieser Zeitschrift hat im allerdings gerechten Unwillen über die vielen darin enthaltenen gehässigen Insinuationen und mit Nichts zu rechtfertigenden Beschuldigungen gegen den seligen Hermes, die Feder, inmitten seiner Arbeit, weggeworfen; dabei aber doch zu erkennen gegeben, daß er über die eine und andere noch nicht beleuchtete Partie derselben sich an einem andern Orte zu verbreiten gedenke. Derselbe wird es jedoch nicht übel nehmen, wenn ein Dritter die weggeworfene Feder aufhebt, um die noch nicht beleuchteten Partieen der in Frage stehenden Schrift ebenfalls in dieser Zeitschrift einer Prüfung zu unterwerfen.

Wie dem Leser bereits bekannt ist, will Herr Berlage das päpstliche Verdammungsbreve gegen das Hermesische System wissenschaftlich rechtfertigen. Wie ihm diese Rechtfertigung in Absicht auf den streng philosophischen Theil dieses Systems gelungen, hat der Leser zum großen Theile wenigstens im vorigen Hefte erfahren; und wie ihm diese Rechtfertigung in Absicht auf den philosophisch-theologischen sowie streng theologischen Theil dieses Systems gelungen*),

*) Ich habe mit jedem wahren Katholiken alle Achtung vor einer von dem Oberhaupte der Kirche ausgegangenen Verdammung einer Lehre. Daß aber in Rom nicht die wahre Lehre des Hermes zur Prüfung vorgelegt worden, sondern nur ein Zerrbild, und zum Theile sogar das gerade Gegentheil derselben (namentlich ist Beides von dem verstorbenen Prof. Windischmann in Bonn geschehen); darüber kann jetzt — nach Erscheinung der Acta Romana von Braun und Elvenich sowie des Letzten Vertheidigungsschrift, erstes und zweites Heft — gar kein Zweifel mehr obwalten. Was Rom verdammt hat, war gewiß aller Verdammung werth; aber es war das nicht die eigentliche und wahre Lehre des Hermes. Solche Irreleitungen Rom's über eine Thatsache haben, wie der Kenner der Geschichte weiß, schon öfter statt gefunden. Auch hat die Kirche in Absicht *auf nachapostolische* Thatsachen keine Verheißung der Unfehlbarkeit.

ſoll der Leſer jetzt erfahren. Jedoch will ich mich für jetzt nur über Einen Punkt, nur über Eine Anklage, — freilich eine Kapital-Anklage — gegen das theologiſche Syſtem des ſel. Hermes verbreiten und dem unbefangenen Leſer ein Urtheil über den Grund oder Ungrund dieſer Anklage zu vermitteln ſuchen. Dieſe Anklage geht aber dahin: die Hermeſiſche Anſicht über den Weg zur Annahme einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung zu gelangen, ſei ſemirationaliſtiſch, ja im Grunde ganz rationaliſtiſch. Um nun allen Vorwurf, irgend etwas, das zur Begründung dieſer Anklage diene, verſchwiegen, oder unrichtig vorgelegt zu haben, von mir ferne zu halten, will ich den ganzen Kontext, worin Berlage ſeine Anklage formulirt, und zwar, ſo viel das nur immer erforderlich ſein kann, mit ſeinen eigenen Worten vorlegen.

In §. 22 ſpricht Berlage über das Verhältniß der Vernunft und Philoſophie zum chriſtlichen Offenbarungsglauben und zur Dogmatik, und ſagt bei dieſer Gelegenheit, was auch wahr iſt, es herrſche hierüber die größte Verſchiedenheit der Anſicht. „Die Anwendung der Verſtandesthätigkeit für den Zweck einer organiſch-ſyſtematiſchen Darſtellung (der chriſtlichen Glaubenslehre) geben wohl alle oder doch die meiſten Theologen zu; (B. hatte hierüber ausführlich in dem vorherg. §. 21. gehandelt.) aber eine weitere Thätigkeit des menſchlichen Geiſtes, die eigentliche Vernunftthätigkeit (worüber aber B. ſonderbare Vorſtellungen zu haben ſcheint), Spekulation und Philoſophie wollen Viele in der Dogmatik gar nicht geſtatten, und zwar aus verſchiedenen Gründen. Einige Theologen ſprechen dem menſchlichen Geiſte oder der menſchlichen Vernunft durchaus und in jeder Beziehung die Kraft und das Vermögen ab, den chriſtlich-dogmatiſchen Glaubensinhalt irgendwie geiſtig zu erfaſſen und zu durchdringen, weil die vernünftige Natur des Menſchen durch die Erbſünde in ſich ſelbſt total verdorben und verfinſtert ſei, weil ſie in ſich abſolut kraftlos und unfähig geworden ſei, das Höhere und Göttliche irgendwie zu erkennen und zu begreifen, ja die chriſtlichen Wahrheiten ſeien für die menſchliche Vernunft nicht nur undurchdringbar und unbegreif-

lich, sondern sie befänden sich mit dem vernünftigen Bewußtsein des Menschen geradezu in Widerspruch, sie seyen nicht bloß über die Vernunft, sondern geradezu gegen die Vernunft, und der christliche Glaube sei eben deshalb auch als die ausschließliche Wirkung des h. Geistes anzusehen, wozu der Mensch gar nichts beitrage. Es ist dieses bekanntlich die Ansicht der pseudomystischen und pietistischen Theologen in der protestantischen Kirche (Es sollte heißen: die Ansicht des orthodoxen Lutherthums, wie es in der Formula concordiae ausgesprochen ist, welcher jetzt aber nur noch die pseudomystischen und pietistischen Theologen in der protestantischen Kirche zugethan sind.) und sie hängt hier mit der eigenthümlichen Vorstellungsweise unmittelbar zusammen, welche diese Kirche über die Tiefe und den Umfang der durch die Erbsünde in der menschlichen Natur bewirkten Zerrüttung entwickelt." Mit Recht erklärt der Verfasser diese Vorstellung von der durch die Erbsünde in der menschlichen Natur bewirkten Zerrüttung und die darauf basirte Ansicht von dem Verhältnisse der Vernunft zum christlichen Offenbarungsglauben für verwerflich: weil dabei alle lebendige Beziehung des Menschen zur Offenbarung vernichtet und aller eigentliche Offenbarungsglaube unmöglich wird. S. 309 — 310.

Diese Ansicht von dem Verhältnisse der Vernunft zur Offenbarung sei aber jetzt durchgängig verlassen, und (außer in den pietistischen Konventikeln der Protestanten) die Ansicht allgemein recipirt, „daß der Vernunft im Allgemeinen die Kraft und das Vermögen nicht abgesprochen werden könne und dürfe, in den christlichen Offenbarungsinhalt selbstthätig einzudringen; nur in der näheren Bestimmung dieses Verhältnisses der Vernunft zur Offenbarung gehen die Ansichten der Theologen auseinander."

„Eine theologische Parthei verweiset, und dieses ist eine zweite eigenthümliche Ansicht von dem Verhältnisse der Vernunft zur Offenbarung und zur Dogmatik insbesondere, die Vernunft mit ihrem Geschäfte in die Vorhallen zur Theologie, in die christliche Apologetik (d. h. nach der Tübinger Ausdrucksweise; sonst sagt man: Beweis der historischen und göttlichen Wahrheit des Christenthums), verschließt ihr aber gänzlich das *eigentliche Heiligthum* der Theologie, die Dogmatik. Dort

in der christlichen Apologetik, so entwickeln diese Theologen, wie z. B. Hermes, ihre Ansicht, sei die Vernunft und zwar die wissenschaftliche (?), philosophische (gibt es denn auch eine unphilosophische?) Vernunft unbeschrenkte Herrscherin, und ihr stehe die Entscheidung zu, ob der christliche Offenbarungsglaube mehr als ein bloßer Autoritätsglaube (wo mag sich Hermes so ungeschickt und schief ausdrücken?) sei; sie müsse hier für die Realität des christlichen Offenbarungsglaubens rein von ihrem subjektiven (gibt es denn auch einen objektiven?) philosophischen Standpunkte aus einen zweifelsüchtigen Beweis liefern (sehr mangelhaft ausgedrückt: denn hiernach kann es scheinen, als ob Hermes rein aus der bloßen Vernunft einen Beweis — also einen aprioriſchen Beweis — für die Realität — sollte heißen: Wahrheit — des christlichen Offenbarungsglaubens führen wolle), und demnach die äußern und innern Gründe, welche für die Göttlichkeit des Christenthums sprächen, zweifelsüchtig prüfen und beurtheilen (wir können kaum glauben, daß Berlage als ein ehemaliger Schüler von Hermes seinen ehemaligen Lehrer wegen dieser Ausdrücke tadeln oder gar verdächtigen wolle; sollte es aber doch sein, dann lese er Elvenich's Acta Hermesiana pag. 216—218 und — schäme sich!) in der letzten Beziehung müsse die philosophirende Vernunft auf die innere Wahrheit und Vernünftigkeit des Christenthums näher eingehen (so drückte sich Hermes nicht aus) und dieselbe in sofern nachweisen, als sie darthue, der christliche Lehrgehalt stimme mit dem vernünftigen Bewußtsein des Menschen vollkommen überein (so drückte sich Hermes wieder nicht aus), alle Widersprüche wenigstens, welche gegen die Vernünftigkeit des Christenthums erhoben würden, seien nichtig, und überhaupt solche Widersprüche seien gar nicht vorhanden und als vorhanden nachzuweisen; diese philosophische Prüfung und Beurtheilung des christlichen Lehrgehaltes sei aber durchaus nothwendig und durch ihr Gelingen sei der christliche Offenbarungsglaube in seiner Wahrheit und Vernünftigkeit selbst bedingt (sollte richtiger und bestimmter heißen: durch ihr Gelingen sei die gläubige Annahme der christlichen Offenbarung als einer göttlichen von dieser Seite her, also nur zum Theile bedingt). Sei

nun aber dieſe Nachweiſung gegeben, ſo beginne der einfache Glaube, der Glaube an die chriſtlichen Wahrheiten auf den Grund der erkannten abſoluten Autorität der chriſtlichen Offenbarung (welche bizarre Ausdrucksweiſe! Hermes drückt ſich ganz anders aus; er ſagt: eine Lehre, die für eine göttliche ausgegeben werde, müſſe, ſobald ihr übernatürlicher Urſpruch bewieſen und kein Widerſpruch derſelben mit andern Wahrheiten ꝛc. nachzuweiſen ſei, ſofort wirklich von einem Jeden, der ſeine Vernunft gebrauche, als eine göttlich geoffenbarte angenommen, geglaubt und benutzt werden; ohne aber zugleich zu behaupten, daß dieſer Glaube wirklich immer eintrete, vielmehr könne derſelbe, weil der Freiheit unterworfen, verweigert werden. — Herr Berlage ſcheint, was die Auffaſſung der Hermeſiſchen Lehre betrifft, bei der weiland Aſchaffenburger Kirchenzeitung in die Schule gegangen zu ſein.), und das Geſchäft des Dogmatikers ſei dann bloß, die einzelen poſitiven Lehren des Chriſtenthums exegetiſch und hiſtoriſch aus ihren Quellen zu entwickeln und zu einem wohlgeordneten Ganzen zu verbinden."

Bevor ich H. B. weiter ſprechen laſſe, bemerke ich, daß die geachtetſten katholiſchen Theologen die Annahme einer Offenbarung als einer göttlichen binden an die Erkenntniß der Widerſpruchsloſigkeit ihrer Lehren. Muratori möge ſtatt aller andern hier auftreten und ſprechen lib. 1. de ingen. moderat. cap. 3. „Statuendus itaque videtur hic ordo. Primo *quaerendum, an rectae rationi adversetur religio, quam quisque amplexus est. Si adversatur, plane de ipsius veritate non solum dubitandum est, sed in ipsam protinus dicenda sententia.* Si nequaquam repugnat, quaerendum secundo est, num a Deo processerit, an vero ab hominibus tantum, hoc est, utrum divina, an humana auctoritate inducta sit illa religio." Auch Berlage gibt in der Note zu jener Stelle (S. 312.) zu, daß die Widerſpruchsloſigkeit ihrer Lehren ein objectives Kriterium einer göttlichen Offenbarung ſei; aber er rügt es an Hermes, daß ſie dieſem auch als ſubjectives Kriterium gelte; ich möchte jedoch wiſſen, welchen Werth die bloße objective Widerſpruchsloſigkeit einer Offenbarung für ein Vernunftweſen haben könne, welche nicht zugleich von dieſem erkannt und alſo nicht zugleich ſubjectiv wird. *Man kann es nur* mitleidig belächeln, wenn Berlage (Seite

313.) es zunächst dahin gestellt sein läßt, „ob die Vernunft das Recht und die Befugniß habe, den christlichen Lehrgehalt zu prüfen und zu beurtheilen und von den Resultaten dieser Prüfung den christlichen Glauben selbst abhängig zu machen.“ Denn so wahr der Mensch keine Bestie, sondern ein vernünftiges Wesen ist; so wahr muß er auch das Recht und die Befugniß haben, in der Annahme des Glaubens, nach dessen Vorschriften er sein ganzes Leben ordnen und für dessen Bekenntniß er sogar in Marter und Tod gehen soll, von seiner Vernunft Gebrauch zu machen. Auch Muratori nimmt, in der oben angeführten Stelle, dieses Recht und diese Befugniß für jeden Menschen unbedenklich in Anspruch. — Was B. auf S. 313 u. 314 an Hermes weiter rügt, würde unbegreiflich sein, wenn nicht durch sein ganzes Buch hindurch das Bestreben sichtbar wäre, an Hermes (wahrscheinlich aus lauter „dankbarer Verehrung“ gegen diesen seinen ehemaligen Lehrer) kein Härchen ungekrümmt zu lassen. Nicht um der Wichtigkeit der Sache willen, sondern damit der Leser auch an einem weniger wichtigen Gegenstande inne werde, weß Geistes Kind Herr B. sei, will ich die diesfällige Rüge desselben in extenso hierher setzen. „Allein angenommen, die Vernunft habe das Recht, und die Pflicht, die einzelen positiven Lehren zu prüfen und zu beurtheilen, die innere Wahrheit dieser Lehren oder doch ihre negative Uebereinstimmung mit den allgemeinen Prinzipien der theoretischen und praktischen Vernunft nachzuweisen, so kann doch offenbar alles dieses am erfolgreichsten geschehen in derjenigen Wissenschaft, deren besonderes Geschäft es ist, die christlich-dogmatischen Lehren in ihrem innern Zusammenhange darzustellen, also in der Dogmatik. Denn wenn ich einen Complexus von Wahrheiten in seinem innern Zusammenhange überblicke, so bin ich doch offenbar besser befähigt, ihre innere Vernünftigkeit und Widerspruchslosigkeit einzusehen, als wenn ich sie nur vereinzelt und abgerissen betrachten kann. Sollte daher jene Untersuchung über die innere Wahrheit des Christenthums wirklich nothwendig sein und den christlichen Offenbarungsglauben wirklich bedingen, so hat sie in der Dogmatik

ihre passende Stelle, sie kann nur hier ihre eigentliche Vollendung finden, und man sieht deshalb gar nicht ein, warum der philosophirenden Vernunft die Dogmatik gänzlich verschlossen bleiben soll. Es ist diese Ansicht wenigstens eine durchaus einseitige Ansicht, welche mit ihren eigenen Voraussetzungen im Widerspruche steht. Die Meisten dieser Theologen, z. B. Hermes, begreifen denn auch diese Einseitigkeit, und sie räumen hinterher ein, daß die von ihnen geforderte Untersuchung, ob die christlichen Offenbarungswahrheiten mit den sogenannten Vernunftwahrheiten im Widerspruche ständen, eigentlich erst in der Dogmatik ihre Erledigung finden könne." Nach dieser Verlag'schen Darstellung hat also Hermes erst hinterher begriffen, daß die von ihm geforderte Untersuchung, ob die christlichen Offenbarungswahrheiten mit den sogenannten Vernunftwahrheiten im Widerspruch ständen, eigentlich erst in der Dogmatik ihre Erledigung finden könne; von vorneherein ist er der Ansicht gewesen, und so nachher mit sich selbst in Widerspruch getreten: daß der philosophirenden Vernunft die Dogmatik gänzlich verschlossen bleiben solle. Wahrlich auf Verlage sind Lessing's Worte in den Litteraturbriefen*) in vollem Maaße anwendbar: „Das Allertollste aber ist dieses, daß er seinem Autor die Krätze gibt, um ihn reiben zu können. Das ist: er versteht ihn unrecht, und straft ihn in gelehrten Anmerkungen wegen einer Ungereimtheit, die er selbst in ihn gelegt hat." Denn Hermes sagt, Dogmatik 1. Th. S. 96 ausdrücklich: „Sie (die Dogmatik) muß von jeder aus den Erkenntnißprinzipien geschöpften Lehre, wobei es nöthig sein könnte, zeigen, daß zwischen ihr und den Erkenntnissen der Sinne und andern Offenbarungslehren kein Widerspruch gefunden werden könne. Hierdurch wird bewiesen, daß die speciellen christlichen Lehren nicht als innerlich falsch zu erweisen seien; und dann folgt weiter, daß sie als innerlich wahr angenommen werden müssen: denn widersprechen die aus

*) *Lessing's Werke* (Carlsruhe 1824) 16. Bd. S. 15.

den Erkenntnißprinzipien der christkatholischen Theologie geschöpften Lehren Jesu weder sich unter einander, noch unserer natürlich erworbenen Erkenntniß, so folgt aus der Abhandlung über die Erkenntnißprinzipien, 2. Unterſ., daß dieſe Lehren von Gott geoffenbart ſeien und daß ſie innere Wahrheit haben. Daß aber hier bei einigen ſpeciellen chriſtlichen Lehren (nämlich bei denjenigen, wobei dieſes überhaupt ſcheinen könnte) das Nicht-Stattfinden eines Widerſpruchs derſelben mit unſeren natürlichen Erkenntniſſen noch gezeigt werden müſſe und alſo eine Ergänzung des Beweiſes der innern Wahrheit des ganzen Chriſtenthums noch etfordert werde, wird uns nicht befremden, wenn wir uns erinnern, daß in der Abhandlung über die Prinzipien dieſer Theil des Beweiſes der innern Wahrheit des Chriſtenthums nur durch den Beſitzſtand: „„Es ſei noch nie ein Widerſpruch erwieſen worden,““ „geliefert wurde, und daß der Beweis ſelbſt,“ „„daß dieſer Widerſpruch nicht ſtattfinde,““ „der Kürze und Ordnung wegen bis in die ſpeciſle Theologie verſchoben werden mußte. Wir werden alſo hier eigentlich eine Vollendung jenes Beweiſes der innern Wahrheit des Chriſtenthums überhaupt liefern müſſen.“ Ich meine, nur der perſonifizirte Stumpfſinn oder die leidenſchaftlichſte Verblendung könne nach einer ſo umſtändlichen Erörterung, wie ſie Hermes in dieſem Paſſus der Einleitung zur Dogmatik aufſtellt, noch behaupten: Hermes habe erſt hinterher begriffen, daß die von ihm geforderte Unterſuchung, ob die chriſtlichen Offenbarungswahrheiten mit den ſogenannten Vernunftwahrheiten im Widerſpruche ſtänden, eigentlich erſt in der Dogmatik ihre Erledigung finden könne u. ſ. w.“ Aber eine faſt unwiderſtehliche Verſuchung, das Berlag'ſche Buch in eine Ecke zu werfen mit dem Vorſatze, es nie mehr anzuſehen, wandelt mich an, wenn ich S. 314 u. 315 leſen muß, wie Berlage ſelbſt jene Stelle aus der Einleitung der Dogmatik von Hermes nach ihrem ganzen Um-

fange seinen Lesern mittheilt!!! — Hören wir nun, wie B. seine zu Anfang berührte Anklage gegen Hermes begründet.

„Diese Theologen sind also weit davon entfernt, (heißt es S. 314 — 316 unmittelbar nach den vorhin angeführten Worten), der Vernunft das Heiligthum der christlichen Glaubenslehre gänzlich zu verschließen; sie räumen ihr vielmehr die Befugniß ein, über die innere Widerspruchlosigkeit einer jeden Offenbarungswahrheit zu entscheiden, und machen von ihrer Entscheidung die Annahme derselben abhängig. Es geschieht daher dieser Ansicht gewiß kein Unrecht, wenn man sie als Semirationalismus bezeichnet; im Grunde ist sie ganz rationalistisch und vom gangbaren Rationalismus nur darin verschieden, daß, während dieser die Offenbarung allseitig den Aussprüchen der Vernunft unterordnet, sie nur die Widerspruchslosigkeit derselben von den Entscheidungen der Vernunft abhängig macht und dabei, theilweise auf den Grund jener erkannten Widerspruchslosigkeit, die Offenbarung als solche anerkennt; es ist ein noch nicht zum vollen Selbstbewußtsein gekommener Rationalismus, der, weil das Herz widerstrebt, sich selbst in seinen Consequenzen nicht klar werden mag und will, der aber seiner innern Natur nach zu dem vollendeten Rationalismus nothwendig hinstrebt. Denn wenn die Anahme der Offenbarung abhängig ist von der erkannten und nachgewiesenen Widerspruchslosigkeit ihrer Lehren, so ist sie damit auch überhaupt von der positiven Erkenntniß der inneren Wahrheit ihrer Lehren abhängig gemacht, eben weil das Eine ohne das Andere nicht erreicht werden kann, und der Offenbarungsglaube verflacht sich so consequent zu einem bloßen rationalistischen Vernunftglauben.“ Bisher glaubte man, der Rationalismus sei die Maxime, in Sachen des Glaubens nur das als wahr gelten zu lassen, was man durch die bloße Vernunft, ohne Beihülfe einer übernatür-

lichen Offenbarung als solches erkennen kann und erkennt. Nach H. Berlage ist es aber schon Rationalismus, freilich noch kein zum vollen Selbstbewußtsein gekommener, aber doch ein zu dem vollendeten Rationalismus nothwendig hinstrebender Ratinalismus, wenn man, wie Hermes, zur Annahme einer Offenbarung als einer göttlichen unter andern die Ueberzeugung von der Widerspruchslosigkeit ihrer einzelnen Lehren erfordert. Ich könnte nun hier eine Menge der geachtetesten und orthodoxesten Theologen, wie z. B. Muratori (sieh die oben angeführte Stelle) nennen, welche dieselbe Forderung an eine Offenbarung Behufs ihrer Annahme als einer göttlichen stellen; die sich also alle — nach H. Berlage — schon durch diese einzige Forderung, sie mögen wollen oder nicht wollen, zu ächten Rationalisten qualifiziren. Ich will aber davon absehen und den Beweis prüfen, den Berlage vorbringt und worauf er seine Anklage gründet. „Wenn die Annahme der Offenbarung" — sagt B. — abhängig ist von der erkannten und nachgewiesenen Widerspruchslosigkeit ihrer Lehren, so ist sie damit auch überhaupt von der positiven Erkenntniß der inneren Wahrheit ihrer Lehren abhängig gemacht, eben weil das Eine ohne das Andere nicht erreicht werden kann, und der Offenbarungsglaube verflacht sich so consequent zu einem bloßen rationalistischen Vernunftglauben." Wie, die Erkenntniß der Widerspruchslosigkeit einer Lehre soll nicht ohne die Erkenntniß ihrer inneren Wahrheit erreicht werden können? Die Erkenntniß z. B., daß die Trinitätslehre keinen Widerspruch einschließe, soll ohne die Erkenntniß von ihrer inneren Wahrheit gar nicht möglich sein? Wenn das wahr ist, dann ist auch wahr, was Berlage sagt,: der Offenbarungsglaube verflacht sich dann zu einem bloßen rationalistischen Vernunftglauben; — denn das versteht sich doch von selbst, daß eine Lehre, die nur dann als wahr angenommen wird, wenn ihre Widerspruchslosigkeit durch die Vernunft erkannt ist, nothwendig am Ende eine bloße Vernunftlehre sein muß, wenn anders diese Erkenntniß ihrer Wider-

spruchslosigkeit ohne die Erkenntniß ihrer inneren Wahrheit gar nicht erreicht werden kann. Ich leugne aber die Richtigkeit dieser Bedingung dreistweg, ohne zu befürchten, daß mir außer H. Verlage und seinen etwaigen Geistesverwandten Jemand widersprechen werde. Hier nur einige Beispiele zur Erläuterung. Ich lege einem Nichtchristen die christliche Lehre von der Trinität vor, und sage ihm, nach der christlichen Lehre sei die Eine göttliche Wesenheit auf dreifache Weise als Person da, nicht sei die Eine ungetheilte göttliche Wesenheit zugleich als drei göttliche Wesenheiten, sondern in drei verschiedenen zu eben so vielen Persönlichkeiten gesteigerten Daseinsweisen zu denken. Füge ich nun noch einige diesen Gegenstand veranschaulichende Analogien aus der Natur- und Geisterwelt hinzu; so glaube ich am Ende den Nichtchristen zu der Einsicht und dem Geständnisse bringen zu können, daß die Trinitätslehre an sich nichts Widersprechendes enthalte. Hat er aber darum auch schon die innere Wahrheit dieser Lehre erkannt? Schließt also bei ihm die Erkenntniß der Widerspruchslosigkeit der Trinitätslehre zugleich auch die Erkenntniß ihrer innern Wahrheit ein? Wird mir nicht vielmehr der Nichtchrist auf meine diesfällige Frage die Antwort, und zwar die ganz richtige Antwort, geben: eine Lehre sei noch nicht innerlich wahr, weil sie keinen Widerspruch einschließe; sie könne darum noch ganz wohl ein bloßer Gedanke ohne alle Realität sein? Nehmen wir ein anderes Beispiel. Die Vernunft weiß nichts von dem Dasein höherer, übermenschlicher und purgeistiger Wesen, Engel genannt; das Dasein solcher Wesen kann also einzig aus einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung erkannt werden. Daß die christliche Lehre von solchen Wesen nichts Widersprechendes enthalte, wird gewiß von Jedermann eingeräumt; wird aber darum auch die innere Wahrheit dieser Lehre von Jedermann eingeräumt? Wer könnte, wollte diese Frage bejahen!

Wie verhält es sich denn nun mit dem dem sel. Hermes von B. angeschuldigten Rationalismus? Es verhält sich damit ge-

rade wie mit allen andern bisher gegen Hermes vorgebrachten Beschuldigungen; er ist wie diese ein bloßes Hirngespinst, ein Phantom, womit seine Gegner, wenn auch nicht sich, dann doch Andere ängstigen und die Freunde des großen Mannes vor dem großen Haufen verdächtigen. Soll der Hermesische Rationalismus aber doch mehr als ein Hirngespinst sein; nun dann wird die Anklage Punkto des Rationalismus nicht bloß gegen Hermes, sondern fast gegen alle Theologen, besonders gegen die älteren, wie z. B. Muratori, erhoben werden müssen. Und es sollte mich gar nicht befremden, wenn H. Berlage falls er auf dem von ihm bisher betretenen Wege des selbstständigen (er schreibt immer selbständig, Selbständigkeit, was in der That sehr charakteristisch ist,) Forschens voranschreitet, noch einmal zu der Ansicht gelangte, daß alle Theologen bis auf ihn und seine Geistesverwandten Rationalisten gewesen seien, und wenn er dann mit seiner dießfälligen Anklage vor aller Welt aufträte.

In dem übrigen Theile des §. 22. von S. 316 — 320 entwickelt der Verf. noch eine dritte und vierte Ansicht über das „Verhältniß der Vernunft oder der Philosophie zur Offenbarung und zur Dogmatik insbesondere" — nämlich die rationalistische, welche der pseudomystischen e diametro entgegengesetzt ist, und die supernaturalistisch-katholische; er versteht hierunter Günther's spekulative Behandlungsweise der christlichen Dogmen, deren Bezeichnung als supernaturalistisch-katholisch aber gewiß unpassend oder doch wenigstens gar nicht adäquat ist: denn ohne Zweifel ist auch die Ansicht derjenigen Theologen supernaturalistisch-katholisch, welche die Günther'sche Spekulation bei den einzelen Dogmen gar nicht anwenden, sie vielleicht nicht einmal kennen; dabei aber die Dogmen alle, wie sie die katholische Kirche nach Schrift und Ueberlieferung vorträgt und erklärt, auf die Autorität des offenbarenden Gottes als göttlich wahr darstellen und zu glauben fordern. Was Berlage über beide Ansichten sagt, übergehe ich, obwohl es auch hier an falschen Urtheilen und schiefen Seitenblicken nach Hermes hin nicht fehlt.

In den beiden folgenden §§., von S. 320 bis S. 371. unterwirft Berlage die vier von ihm vorgelegten Ansichten von dem „Verhältnisse der Vernunft oder Philosophie zur Offenbarung und zur Dogmatik insbesondere" einer weiteren und langen Prüfung. Nur was er über die zweite, die hermesische Ansicht, vorbringt, will ich näher betrachten. „Die absolute Verwerflichkeit dieser Ansicht" — heißt es S. 333 — „zeigt sich darin, daß sie den Offenbarungsglauben von einer philosophischen, in sich selbstständigen Prüfung seines Inhaltes abhängig macht, und überhaupt den zweifelsüchtigen Beweis zur Wurzel und zur Bedingung des frommen Glaubens selbst macht. Der einfache christliche Glaube hat in der Unmittelbarkeit seine feste Grundlage; er ruht in subjektiver Hinsicht fest und unerschütterlich in der durch die göttliche Gnade gewirkten unmittelbaren Anschauung der Angemessenheit der christlichen Lehre zur höheren geistigen Natur des Menschen, so wie in der unmittelbar (?) erkannten Göttlichkeit der äußern Creditive, welche der Offenbarung in den Wundern und Weissagungen beigegeben sind. Es bedarf, damit der einfache christliche Glaube entstehe, und Festigkeit habe, nicht etwa der Demonstration, der wissenschaftlichen Erfassung und Durchdringung der allgemeinen religiössittlichen Wahrheiten im Christenthum, um von da in den Glauben selbst hinüberzuleiten, und der fromme, einfache Gläubige darf um so weniger von solchen Reflexionsbeweisen abhängig sein, da er in der Reflexion selten so weit erstarkt ist, um solche Beweise würdigen zu können. Ja, der religiöse Glaube und der christliche Glaube insbesondere kann und darf überhaupt um so weniger von der Philosophie und philosophischen Beweisführungen abhängig gemacht werden, da unter den Philosophen in der Aufstellung der Prinzipien aller Wahrheit so wie in den Grundwahrheiten selbst und in der Form ihrer Beweise eine solche Uneinigkeit herrscht, daß der Eine nicht selten negirt, was der Andere gesetzt hat, und der Glaube mithin, wenn er von philosophischen Forschungen abhängig gemacht würde, einer festen Basis gänzlich entbehren würde." Herr B. hat darin ganz recht, daß der einfache

(gemeine, ungebildete) Gläubige nicht fähig ist, einen Reflexions- (soll wohl heißen: wissenschaftlichen) Beweis für die Wahrheit seines Glaubens zu würdigen, daß er also auch nicht auf dem Wege eines solchen Beweises zum Christenthum geführt werden kann; was aber auch nicht nothwendig ist, weil derselbe schon an das Christenthum glaubt. Allein sollten nicht einem Menschen, der noch nicht an das Christenthum glaubt, die Motive (die äußeren und inneren), welche für die Göttlichkeit des Christenthums sprechen, so vorgelegt werden müssen, daß er einsieht, als vernünftiger Mensch müsse er an das Christenthum glauben, oder wider seine Vernunft handeln? Wer dürfte das in Abrede stellen wollen! Sobald das aber zugegeben wird, wird auch zugegeben werden müssen, daß es ganz in der Ordnung sei, einem gebildeten, philosophisch gebildeten, Menschen, welcher noch nicht an das Christenthum glaubt, die moralische Nothwendigkeit, d. h. die Pflicht, das Christenthum als göttlich wahr anzunehmen und zu glauben, strenge wissenschaftlich nachzuweisen. Wenn Berlage in der angeführten Stelle (und auch noch öfter nachher) den Leser glauben machen will, Hermes habe jedem Menschen zugemuthet, nur im Wege eines wissenschaftlichen (über den Ausdruck zweifelsüchtig ist schon Rede gewesen) Beweises zum Glauben an das Christenthum zu gelangen; so ist das nur wieder ein Beweis von der dankbaren Verehrung gegen seinen ehemaligen Lehrer, die sich überall, wo er auf ihn zu sprechen kommt, darin bethätigt, denselben vor aller Welt zu verdächtigen und herabzuwürdigen. Hermes wollte zunächst seinen Zuhörern, die durchgängig zu künftigen Religionslehrern bestimmt waren und schon als Christen zu ihm kamen, einen Weg zeigen, worin der Glaube an die göttliche Wahrheit des Christenthums strenge gerechtfertigt werden könne; und er war der, wie ich fest überzeugt bin, richtigen Ansicht, einen solchen Weg müsse der künftige Religionslehrer kennen, wenn er im Stande sein soll, mit jedem Gegner in die Schranken zu treten; obwohl er weit entfernt war zu glauben, daß nun jeder

Nichtgläubige durch seinen Beweis gläubig werden würde. Lehrte er ja, daß keine physische, sondern nur eine moralische Nöthigung, d. h. eine Verpflichtung zum christlichen Glauben könne nachgewiesen werden; und eine Verpflichtung oder Pflicht kann bekanntlich auch von dem, der sie erkannt hat, hintenangesetzt und übertreten werden. Ob und was die göttliche Gnade zur Bekehrung eines Menschen zum Christenthume beitrage, das hat Hermes freilich bei der Aufführung seines Beweises nicht beachtet; er konnte das auch nicht an dieser Stelle seines Systems: weil erst das wirklich als göttlich erwiesene Christenthum von der göttlichen Gnade sprechen kann; und ich meine, es zeuge nicht eben gar besonders für die Berlag'sche Wissenschaftlichkeit, daß derselbe in einer Einleitung zur Dogmatik schon so viel von der Erforderlichkeit der göttlichen Gnade zum Glauben spricht. Wenn Hermes einen wissenschaftlichen Beweis für die göttliche Wahrheit des Christenthums liefern will, so thut er darin nichts mehr und nichts weniger als was bisher die Theologen durchgängig liefern wollten. Oder schrieben sie nicht alle eine Demonstratio religionis christianae et catholicae d. h. einen wissenschaftlichen Beweis für die Wahrheit des katholischen Christenthums*)? Ich erinnere an unsere gefeiertesten Theologen, Stattler, Zimmer, Dobmayer, Liebermann. Und waren nicht alle diese Theologen der Ansicht, die Wahrheit des Christenthums könne bis dahin strenge bewiesen werden, daß Jeder, welcher auf die Aussprüche seiner Vernunft und nicht auf die Abreizungen seiner Sinnlichkeit achte, das katholische Christenthum als wahr anzunehmen sich genöthigt (verpflichtet) ansehen müsse? Berlage denkt sich alle Menschen als

*) Seitdem viele Theologen einen Beweis des Christenthums führen zu können verzweifelten, schrieben sie nur noch eine Apologetik der christlichen Religion, d. h. eine Anweisung, die christliche Religion gegen die Angriffe ihrer Gegner zu vertheidigen. Der protestantische Theolog Plank gebrauchte zuerst diesen Ausdruck; dem dann einige katholische, wie Seber, Drey und jetzt auch Berlage, gefolgt sind.

schon von der Wahrheit des christlichen Glaubens überzeugte Christen; kein Wunder daher, daß er nichts mehr von einem wissenschaftlichen Beweise als dem Mittel noch erst zur Anerkennung der Wahrheit der christlichen Religion zu gelangen wissen will. Ganz anders jene älteren, ohne Vergleich umsichtigeren Theologen. Diese sprechen von einem Beweise für die Wahrheit der christlichen Religion, wohl wissend, daß noch nicht alle von der Wahrheit dieser Religion überzeugt sind; und daß also der Religionslehrer allerdings in Stand gesetzt werden muß, die Ueberzeugung die er hat, vor den noch nicht Gläubigen auch wissenschaftlich, wo es erforderlich sein sollte, zu begründen — abgesehen davon, daß eine solche Begründung auch für ihn (den Religionslehrer) selbst Bedürfniß sein oder werden kann. Auch möchte ich sehen, welche Rolle Berlage mit seiner Apologetik spielen würde, wenn ein Ungläubiger vor ihn träte und ihm rund heraus erklärte, daß der christliche Glaube, weil keines Beweises fähig, darum blind und unvernünftig sei. Ueberhaupt weiß Berlage von einem Gebrauche der Vernunft nur in und mit einer göttlichen Offenbarung; von einem Gebrauche der Vernunft vor und Behufs der Annahme einer göttlichen Offenbarung scheint er gar nichts wissen zu wollen. Ganz anders dachten die älteren Theologen; sie lehrten alle wie Hermes: die Vernunft führe zur Offenbarung hin. Hören wir einige. Muratori sagt lib. 1. de ingen. moderat. cap. 7: Auch darf man nicht annehmen, Gott habe die Wahrheit seiner Religion so sehr verhüllt, daß die menschliche Vernunft sie niemals sollte erreichen können. Im Gegentheile muß man annehmen, er habe die Anordnung getroffen, daß wir, wenn wir von seinem Beistande und den natürlichen Kräften der Vernunft den rechten Gebrauch machen, mit Sicherheit zu dieser Wahrheit hingelangen können. Er ladet die mit Vernunft begabten Menschen zu sich ein; er will zwar, daß sie durch seine Gnade, aber nicht, daß sie ohne die Vernunft zu ihm kommen sollen. Mögen auch die Kräfte des menschlichen Geistes in der That schwach

ſein; wenn der göttliche Beiſtand da iſt, ſo vermögen ſie ſehr viel, und durch ſie iſt man im Stande, die wahre, geoffenbarte Religion zu erkennen, und ſie von den falſchen erdichteten zu unterſcheiden. Somit muß der Geiſt von zu großer Geringſchätzung ſeiner ſelbſt wie von zu großer Anmaßung gleich fern gehalten werden; denn auf beiden Seiten iſt Gefahr da, daß man entweder gar keiner Offenbarung oder einer falſchen Glauben beimeſſe." Nach dieſen Worten Muratori's iſt es alſo die Vernunft, durch deren rechten Gebrauch der Menſch vom Daſein einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung gewiß werden kann. Allerdings iſt ihm dazu auch (wie Muratori lehrt) die göttliche Gnade nothwendig; allein da die Gnade kein erkennendes und wollendes Prinzip iſt, ſondern ein erkennendes und wollendes Prinzip (Weſen) nur erleuchten und ſtärken kann; ſo iſt es doch am Ende die Vernunft, womit der Menſch über das wirkliche Daſein einer Offenbarung entſcheidet und nun davon gewiß iſt. Muratori ſagt auch ſelbſt loc. cit.: „Ob eine in Frage ſtehende Religion geoffenbart worden ſei oder nicht, das kann durch die Vernunft allein entſchieden werden und wird auch durch ſie mit dem Beiſtande Gottes entſchieden. Denn alle Menſchen, wenn ſie nur nicht Kinder oder Irre ſind, können allein mit der Vernunft jene allgemeinen Grundſätze und Vorſchriften faſſen, mittelſt deren Jeder entſcheiden kann, ob eine ſolche Offenbarung anzunehmen oder zu verwerfen ſei." Eben ſo lehrt der Abbé *Du Guet*, Principes de la foi 1. Chap. 3. art. in des Biſchofs von Strasburg avertissement sur l'enseignement de M. Bautain p. 36—37. Libermann ſagt: tom. 1. pag. 35: „Nam fides, etsi obscura sit, tamen coeca non est, nec irrationabile obsequium postulat. Non potest intellectus assentiri illis, quae proponuntur sibi ad credendum, nisi ipsi videantur esse credibilia; *haec autem dijudicatio rationis opus est, quae et leges tradit recti ratiocinii, et firmitatem ostendit criteriorum, quibus verbum Dei ad nos factum fuisse intelligimus.*" Von den ſechs Sätzen, die

der Abbé Bautain unter dem 18. November 1835 auf die Aufforderung seines Bischofs unterzeichnen mußte, lauten die zwei letzten so: „Der Gebrauch der Vernunft geht dem Glauben vorher, und führt den Menschen zu demselben hin mittelst der Offenbarung und der Gnade.“ „Die Vernunft kann mit Gewißheit die Wahrheit der Offenbarung, welche den Juden durch Moses, den Christen durch Jesus Christus geworden ist, beweisen.“ Und selbst der jetzt regierende Papst hat nach den Acta Romana einst die Thesis vertheidigt: „Die Vernunft führt uns zur Offenbarung, worauf dann die Vernunft der Offenbarung sich unterwirft.“ Alle lehren also ganz anders wie Berlage und gerade wie Hermes — über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung. Auch müssen diese alle wohl Recht haben, weil sonst der Jude immer Jude und der Heide immer Heide bleiben müßte. Wenn ich mich nicht sehr irre, dann hat der Berlagianismus Manches mit dem Delammenaismus und Bautainianismus gemein.

Doch es ist Zeit, daß ich schließe; die Geduld beginnt mir auszugehen. Denn wer kann noch gelassen bleiben, wenn er Sätze wie folgenden auf S. 337 lesen muß: „Jede Philosophie schon, welche die erste Grundwahrheit aller Religion, die Idee Gottes durch sich selbst, durch ihr Denken (?) finden will, ist nothwendig in ihrer Grundlage pantheistisch; denn sie muß, wie auch immer, die Immanenz Gottes im menschlichen Geiste behaupten und mit Pantheismus nothwendig beginnen.“ Ohe! In diesem Argumente würde nur dann nicht alle Consequenz fehlen, wenn die Idee von Gott im Menschen — die subjektiv menschliche Idee — mit Gott und Gottes Wesenheit identisch wäre! — Aber man besinne sich zudem noch etwas näher: nach Berlage liegt die Idee von Gott und zwar durch substanziale Berührung Gottes mit dem Menschengeiste, in Jedem, als immanentes Resultat in ihm aus dem Akte der Schöpfung, so daß der Mensch sich seiner selbst nur bewußt zu werden braucht, um das Gottesbewußtsein auch zu haben; nach B. hat also der Mensch auch die

Idee von Gott in ſich und der Menſch findet ſie und in ihr ſeinen Gott, indem er (philoſophiſch) auf ſich reflektirt; das ſoll aber nach B. Pantheismus ſein; iſt alſo B. nicht ſelber Pantheiſt? Und wirklich, wenn der Menſch ein particula essentiae divinae in ſeinem Geiſte hat, als eine residuum aus der ſubſtanzialen Berührung Gottes, ja ſogar aus der Identität des Creators und der Creatur im Schöpfungsakte (wie in einem Zeugungsakte), kann man dann etwas Anders in Wahrheit ſein, als Pantheiſt? — Wie geſagt; es iſt Zeit, daß ich, wenigſtens für jetzt, ſchließe.

Berlage thut in der Vorrede zu ſeinem Buche ſehr breit mit ſeiner Selbſtſtändigkeit, d. h. mit ſeiner Unabhängigkeit in Allem von Hermes — denn von andern Theologen, wie von v. Drey in Tübingen, erweiſt er ſich nur allzu abhängig. Mir will es aber ſcheinen, als ob B. ſehr wohl gethan haben würde, wenn er in den bisher beſprochenen Punkten ſich enge, ſehr enge an Hermes angeſchloſſen, und ſeine Selbſtſtändigkeit ganz daran gegeben hätte.

Abhandlung über die Frage: iſt die Ehe, wenn der Ehemann ſeine Gattin nach der Verehelichung von einem andern (sic) ſchwanger findet, auch in geiſtlicher Hinſicht ungültig zu erklären? Bearbeitet von Bernhard Saur, B. R. Dr. Anwalt beim Bezirksgerichte in Frankenthal. Mannheim. Verlag von J. Bensheimer. 1839. 24 S.

Dieſe Abhandlung wurde durch einen merkwürdigen ſpeziellen Fall veranlaßt und iſt der Antrag des Herrn Verfaſſers, als Anwaltes des betheiligten katholiſchen Ehemannes, bei dem biſchöflichen Ordinariate auf Nichtigkeitserklärung der Ehe kirchlicher Seits. Sie beſteht auf den erſten 18 Seiten nebſt der Vorrede aus 9 §§. und liefert von S. 19 an einſchlägige Aktenſtücke. Der erwähnte Fall war dieſer:

Simon Reinhard aus Frankenthal hatte ſich am 23. Juni 1836 mit der daſigen Katharina Forthuber verehelicht. Schon in den erſten Tagen bemerkte er die Schwangerſchaft ſeiner Frau und machte davon bei dem Civil-Standesbeamten im Stillen die Anzeige in der Abſicht, zu ſeiner Zeit die Vaterſchaft abzuleugnen, was er auch that, da das Kind (am 11. Dez. 1836) vor dem 180ſten Tage (Cod. Civ. art. 314.) zur Welt kam. Die Frau erhielt Kenntniß von jener Anzeige und ſuchte darauf ihren Mann zu vergiften. Auf die Anzeige des Mannes wurde ſie in Criminal-Unterſuchung gezogen und am 8. März 1837 von dem Aſſiſengerichte zu Zweibrücken zum Tode verurtheilt. — Damit war nach dem dort geltenden franzöſiſchen Geſetze (art. 25. u. 227.) die Ehe bürgerlich aufgelöſet. — Der König wandelte die Strafe in ewige Gefängnißſtrafe um. — In dieſer Lage wünſchte der Reinhard eine neue Verbindung auch kirchlich eingehen zu dürfen, was von dem kirchenrechtlichen Beſtande der erſten abhing.

So weit (bis S. 7.) hatte ich geleſen, ohne den Titel der Schrift noch recht angeſehen zu haben, und meine Erwartung ſteigerte ſich, es werde hier eine intereſſante und neue kirchenrechtliche Frage zur Sprache gebracht werden: entweder nämlich, ob eine nach dem Civil-Geſetze ungültige Ehe es auch vor dem kirchlichen Forum ſein müſſe, oder insbeſondere ob der bürgerliche Tod, wie im bürgerlichen, ſo auch im kirchlichen Rechte die Ehe auflöſe, oder ob ewige Gefängnißſtrafe des einen Theiles die Ehe kirchlich trenne. Auf eine dieſer oder auf eine ähnliche hatten meine Aufmerkſamkeit beim Leſen der Vorrede die Sätze gelenkt: „Seit den älteſten Zeiten behaupteten die Fürſten und Völker ihre Rechte in den Eheſachen, das nämliche thaten die chriſtlichen Kaiſer ſeit Conſtantin;“ ferner: „ſelbſt ſpätere Provinzial-Synode (sic) .... beriefen ſich gleichzeitig auf die Geſetze des Staates, wozu jeder freie (sic) im Staat Antheil nehmen konnte,“ und weiter: „Es fehlte zwar bei dem Ehegeſetzgebungsgeſchäfte nicht an mündlicher und ſchriftlicher Einſprache des Papſtes, der ſich aller Herrſchaft anzumaßen ſuchte (sic), welche die Schwäche der Nachfolger Karls des

Großen ſich hatten entreißen laſſen, doch wurde das oberſte Geſetzgebungsrecht in Eheſachen von der Geiſtlichkeit anerkannt," dann: „Indeſſen gaben in ſpätern Zeiten — da das Zeitalter noch lange nicht reif war, ſich in große Diskuſſionen einzulaſſen .... die Kaiſer nach." Hierbei hatte ſich zwar der Gedanke, daß dieſes nur gewagte und nicht reiflich erwogene Phraſen ſeien, ſofort angemeldet, ich hatte ihn aber, da ich gewohnt bin, ſelbſt in einer Vorrede keinen Gedanken zu ſuchen, der nicht in inniger Beziehung zu dem Hauptgegenſtande ſtünde, und mir nicht entging, daß die Geſchichte der Ehegeſetze einem ſcharfſinnigen Kopfe wohl Stoff darbiete, über eine Frage der angedeuteten Art eine nicht unintereſſante Abhandluug zu Tage zu fördern, zurückgedrängt, als ich obigen Thatbeſtand las, und glaubte eine ſolche Arbeit in Händen zu haben. Daher befiel mich eine ganz eigene Stimmung, die ich nicht angeben will, als ich in §. 2. auf die Worte ſtieß: „Zum Beweiſe der Ungültigkeit derſelben (der Ehe des Reinhard) — abgeſehen von den Verhandlungen von dem Aſſiſengerichte — abgeſehen deſſen Urtheil — abgeſehen die Milderung deſſelben (sic) in ewige Gefängnißſtrafe, welche übrigens gewiß einen bedeutenden Einfluß auch in dieſer Sache ſchon haben, ſoll und kann nur das gerichtliche Eingeſtändniß der Forthuber, daß ſie ſchon vor der eingegangenen Ehe von einem andern, den ſie ſogar nannte, ſchwanger war, und ſonach auch die viel frühere Geburt des Kindes zum Grunde gelegt werden." Das Gewicht, welches auf das einſeitige Geſtändniß der eigenen Schande des Weibes, als wäre damit ſchon der Beweis zur Begründung des Nichtigkeitsſpruches hinreichend geführt, gelegt iſt, überraſchte mich nicht ſo ſehr, als die Enttäuſchung, daß nur die öfter, und namentlich ſeit Joſeph II. weitläuftig beſprochene und wiederholt widerlegte Frage, hier wieder aufs Tapet gebracht werden ſollte; und daneben „haben die Verhandlungen von dem Aſſiſengerichte, das Urtheil deſſelben und die Milderung dieſes Urtheils gewiß einen bedeutenden Einfluß in dieſer Sache:" dennoch aber kann nur der (obgleich noch nicht juriſtiſch erwieſene) Umſtand der früheren Schwangerſchaft zum Grunde

gelegt werden! Der Gedanke an die Möglichkeit, daß etwas Neues geliefert werde, und das Verlangen, damit bekannt zu werden, beherrſchten die Stimmung und ich ſehnte mich nach dem Beweiſe. In einer eigenen Abhandlung über Irrthum als Ehehinderniß (31. Heft dieſer Zeitſchrift) hatte ich §. 7—10 nachgewieſen, daß der Irrthum in Betreff dieſes Umſtandes nur ein Irrthum in der Qualität iſt und nach dem katholiſchen Kirchenrechte nicht zum Irrthum als trennendes Ehehinderniß gehöre; der Herr Verf. aber ſagt: „Das Canoniſche Recht gibt zwar über dieſe äußerſt wichtige Frage keine beſtimmte Antwort noch Entſcheidung, allein aus der Analogie deſſelben, aus der allgemeinen, rechtlichen canoniſchen Definition der Ehe ſelbſt, wird die Ungültigkeit derſelben ſich leicht ergeben — leicht bewieſen werden können."

Dieſer Beweis, deſſen Führung dem Herrn Verf. nur ein Leichtes iſt, wird im §. 4. geliefert. Zuvor iſt im §. 3. der Begriff der Ehe aufgeſtellt, deſſen Mängel ich hier übergehen will. Welchen Zweck die fremdartige Einſchaltung: „deſſen (des Ehevertrages) Weſenheit ſchon in den Zeiten der Knechtſchaft des menſchlichen Verſtandes, in den Zeiten der angemaßten Vormundſchaft, über Gewiſſensfreiheit anerkannt wurde," haben möchte, kann ich kaum errathen, glaube aber daraus vermuthen zu dürfen, Herr Saur ſei nicht Katholik. Denn in einer wiſſenſchaftlichen Abhandlung verirrt ſich kein gebildeter Katholik zu ſo gehäſſigen und gemeinen Seitenblicken. Da er ferner bemerkt: „Dieſem Vertrage wird jedoch nach katholiſcher Lehre das wichtige Merkmal beigefügt, daß er von Gott eingeſetzt — ein Sakrament — eine heilige unauflösliche Verbindung ſei," verräth er wenig Bekanntſchaft mit der kathol. Glaubenslehre. Dem Ehevertrage wird das Merkmal beigefügt, daß er von Gott eingeſetzt ſei! ihm wird das Merkmal beigefügt, daß er ein Sakrament ſei! ihm wird das Merkmal beigefügt, daß er unauflösbar ſei! So ſpricht kein unterrichteter Katholik.

Dem eigentlichen Beweiſe müſſen wir nun, ſo leicht er auch ſein mag, ruhig Schritt vor Schritt folgen und ſeine einzelnen

Theile uns klar und bestimmt vorhalten. Es heißt zuvörderst: „Nach allen Regeln, sowohl des geist- als weltlichen Rechts, ist festgesetzt, daß ein wesentlicher Irrthum, nemlich, wenn über die wesentlichen Eigenschaften des Vertrages, auf die das Hauptaugenmerk der contrahirenden Theilen (sic) gerichtet, geirrt wird und war, den Vertrag aufhebt." Eigenschaft des Vertrages ist dasjenige an ihm selbst, was ihm eigen ist und ihn von andern Dingen unterscheidet; und wesentliche Eigenschaften sind solche, die ihn seinem Wesen nach zu dem machen, was er ist und sein soll und ohne welche er ein anderer oder gar nichts wäre, daher denn das erwähnte Hauptaugenmerk der contrahirenden Theile als auf das Wesen eines bestimmten Vertrages gerichtet zu denken ist. So ist es dem Kaufvertrage wesentlich eigen, daß er zur Uebertragung von Vermögensrechten, von Eigenthum, dem Pachtvertrage hingegen, daß er zur Gestattung des Gebrauches und der Benutzung einer Sache verpflichtet, und bei jenem ist das Hauptaugenmerk der Abschließenden auf Uebertragung von Eigenthum und bei diesem auf Gewährung der Benutzung einer Sache gerichtet. Irren beide in Betreff einer solchen Eigenschaft, so, daß der Eine nur an eine Benutzung, der Andere an Gewinnung von Eigenthum denkt, so ist weder ein Kauf, noch auch eine Pacht abgeschlossen. In einem solchen Irrthum hätten der Reinhard und die Forthuber gehandelt, wenn jener an Verlöbnisse und diese an eine Ehe gedacht hätte. Hiernach ist es ganz unrichtig, wenn der Beweis so fortfährt: „Zu solchem wesentlichen Irrthum gehört der, wenn die Contrahenten über ihre Person irren, selbst dann, wenn ein solcher Irrthum nicht zugleich (es muß eingeschaltet werden: einen wesentlichen Irrthum) über den Gegenstand des Vertrages zum Gegenstande hat (sic)." Denn hier ist Rede von dem Irrthum über das Subjekt, oder, wenn, wie bei der Ehe, das Subjekt zugleich auch das Objekt ist, über das Objekt, oben aber von Irrthum über das Wesen des Vertrages selbst die Rede, welcher letztere den erstern nicht schon einschließt. Diese Grundlage ist aus Thibaut's System des Pand.-Rechtes entlehnt. Dort heißt es im §. 146. über die

Verträge im Allgemeinen unter Anderm: „Hieher (zum wesentlichen Irrthum) gehören die Fälle .... B. wenn über wesentliche Eigenschaften des Vertrages, oder dessen Gegenstandes geirrt wird. Dahin gehört, ... d. wenn die Contrahenten über ihre Personen irren, selbst dann, wenn ein solcher Irrthum nicht zugleich einen wesentlichen Irrthum über den Gegenstand des Vertrags zur Folge hat.“ Hier ist das Dahin gehört nicht zu tadeln, weil vorher nicht nur von Irrthum über die Eigenschaften des Vertrages, sondern auch über den Gegenstand die Rede war und wären Thibaut's Sätze ohne jene kleinen Aenderungen, welche das Gepräge der Uebereilung an sich tragen, buchstäblich getreu abgeschrieben worden, so hätte sich nichts zu rügen dargeboten. — Außerdem sprechen die angeführten Stellen fr. 57. D. de O. et A. und c. 8. et 9. C. de juris et fact. ignar.) zu allgemein vom Irrthum und nicht von dem, worauf es hier ganz speziell ankommt. — Wir wollen jedoch von diesen Ungenauigkeiten hinwegsehen; genug: wir haben den Obersatz: der Irrthum über das Subjekt des Vertrages macht diesen ungültig. „Selbst das kanonische Recht, heißt es nun weiter, erklärt einen solchen Irrthum (für) einen wesentlichen, so ließt (sic) man causa 29. Q. 1 §. 2. 3. „error personae est, quando hic putatur esse Virgilius, et ipse est Plato, sicut error materiae excludit causensum, sic et in conjugio error personae.“ Dieses ist vom Irrthum über die Person als Objekt des Vertrages zu verstehen. — Nun ist der versprochene Beweis geliefert, wenn es dem Herrn Verfasser in dem Untersatze gelungen ist, zu beweisen, daß die verheimlichte Schwangerschaft die Person in eine ganz andere umwandelt, so, daß die Katharina Forthuber nicht mehr die nämliche geblieben, sondern dadurch eine ganz Andere, etwa eine Katharina Bitter geworden war. Denn dann irrete sich der Reinhard im Subjekte und im Objekte seiner Verbindung wesentlich; er glaubte, die Katharina Forthuber zum Weibe zu bekommen, erhielt aber in Folge der verheimlichten Schwangerschaft eine ganz andere Person, eine Katharina Bitter, mit der er sich nie verbinden und die er nie zum Weibe haben wollte. Dieser Beweis der

gänzlichen Personenverwandlung ist im Untersatze unerläßlich, sonst bleibt der Obersatz unbrauchbar; er wird aber schwer zu liefern sein. So lange die Erde nicht in den Mond umgewandelt ist, wird keiner ihrer Bewohner glauben wollen, die verheimlichte Schwangerschaft besitze die Wunderkraft, daß sie die Personen in ganz andere täuschend umschaffe; sie wird nie für mehr gelten, als für eine Veränderung in den Zuständen und damit in den Beschaffenheiten, den Qualitäten der Person. Eine so große Wirkung der Herr Verf. der verheimlichten Schwangerschaft auch gerne beilegen möchte, so traut er ihr doch nicht jene Umwandlungskraft zu, sondern sieht sie nur als eine Veränderung in den Beschaffenheiten an, wünscht aber gar sehr, daß man diese für eine Personenverwandlung möchte gelten lassen. Er sagt gar naiv: „denn der Zustand (also qualitas) derselben (der Katharina Forthuber, die also doch noch die nämliche war) war in ihrer Eigenschaft (also nicht in der Substanz und wesentlich in ihrer Person) so geartet, daß der unbekannte Mangel (error qualitatis) dem Irrthume der Person, dem errori essentiali ganz gleich (!!) kommt, und gleich kommen muß (man merke sich dieses Müssen!), denn Reinhard irrte sich in einer auf die Person der Katharina Forthuber selbst rückfallenden Eigenschaft, welches grad so viel ist, als wenn der Irrthum in der Person selbst vorhanden gewesen wäre.“ Wer nun so gefällig sein will, diese Gleichstellung gelten zu lassen, für den ist der Beweis geliefert und war wirklich so leicht zu liefern, als er leicht an Gehalt ist. Doch, man muß die Gleichstellung gelten lassen! Und warum? Weil Herr Dr. Saur einen Grund angab, den er selbst nicht verstanden hat. Von einem error qualitatis redundantis in personam kann hier, wo die Kath. Forthuber dem Reinhard persönlich und von Angesicht zu Angesicht gar wohl bekannt war, nicht die Rede sein, und er kann nur da eintreten, wo die Person unter einer Qualität, da sie selbst nicht näher bekannt ist, angeschaut wird und so die Anschauung der Qualität die Personen-Anschauung vertritt. — Man glaube inzwischen nicht, daß Herr Dr. Saur selbst seinem sogenannten Beweise Kraft zutraute. Er bediente sich eines

bekannten Advokatenkniffes; und gelänge es ihm, dadurch seinem Klienten zum Ziele geholfen zu haben, so würde er selbst über die Einfalt des Richters lachen, die sich so hätte gängeln lassen. Wäre es seine Ueberzeugung gewesen, daß der geführte Beweis sich auf eigenen Beinen aufrecht halten könnte, so hätte er ihm nicht noch so erbärmliche Krücken beigegeben, als da ist: „der Irrthum in der Qualität des bürgerlichen Standes (Herr Doktor! ist das denn servitus? des Sklavenstandes wollten sie gewiß sagen!) ist dem Ehemanne lange nicht so drückend (ändert denn der Druck des Mannes die Person des Weibes, worauf es hier ankommt?), als die schändliche Verheimlichung der Schwangerschaft von einem Dritten vor der Ehe (in der Ehe gewiß noch mehr; doch hängt die Größe des Druckes sehr von den subjektiven Ansichten ab, und auf dem Gebiete des Rechtes haben wir objectiv zu suchen, was Rechtens sei);“ und weiter: „Der Sinn — das Hauptaugenmerk des Reinhards war doch gewiß (also eine Vermuthung soll aushelfen; nur Schade, daß sie keine rechtliche und von Rechts wegen ist!) — wenn auch nicht ausdrücklich angegeben (freilich hätte er ausbedungen gehabt, was er nicht ausbedungen hatte!) — so gut auf die Eigenschaften seiner Braut hingerichtet, daß, wenn er die Schwangerschaft, welche sie ihm boshafterweise verheimlichte, gekannt, seine Einwilligung in die Ehe gewiß nicht gegeben haben würde,“ (freilich würden manche Rechtsverhältnisse nicht eingegangen, wenn man früher die Kenntnisse besäße, die man erst später erwirbt! Das ganze Leidwesen und Wortmachen würde aufhören, wenn, worauf es hier ankommt, das Recht ein Anderes verfügt hätte, als es verfügt hat.)

Um dem Untersatze nachzuhelfen, daß er sich etwas geschmeidiger unter den Obersatz füge, ward oben schon der error qualitatis in personam redundantis zu Hülfe genommen; doch scheint er seine gehörigen Dienste noch nicht geleistet zu haben und muß im §. 5. wieder auftreten. Der größte Theil unserer Canonisten und Theologen, heißt es hier, sähen als einen solchen Irrthum an, was van Espen dafür ausgibt. Zu der betreffenden Stelle ist dann beigefügt: „er (van Espen) führt

dazu noch einen Fall des heil. Thomas, der doch bei den Theologen so großes Ansehen hat, in IV. sent dist. 30. q. 1. a. 2. ad 5. an, wo es am Ende heißt: „Potius examinandum est, quid juxta prudens judicium quispiam censeatur nolle aut velle, quam quid re ipsa nolit aut velit.“ Diese Sentenz des h. und großen Lehrers wird die geistlichen Herren Richter stutzig machen und bei ihnen gewiß Einfluß auf das Urtheil haben! Gelänge das, so würde unser Herr Advokat in sein Fäustchen lachen, denn von dem, was hier als Lehre des heil. Thomas von Aquin erscheint, findet sich in seinen Werken, namentlich in der angegebenen Stelle, auch nicht ein Silbchen vor; nicht einmal van Espen hat sich genau, sondern nur beiläufig so ausgedrückt — Die Stelle von van Espen ist die in §. 5. N. 5. der oben angeführten Abhandlung näher besprochene, zu deren Inhalt er sich durch eine mißverstandene Aeußerung des h. Thomas von Aquin aus Voreingenommenheit und Neigung zu neuen Ansichten, die manchmal seinen klaren Blick trübten, hatte verleiten lassen. Was nun die Ansicht des größten Theiles unserer Canonisten und Theologen angeht, so behaupte ich gerade im Gegentheil, daß alle selbstdenkenden Canonisten und Theologen sich von jeher unter der qualitas in personam redundans nichts Anderes, als die Person selbst gedacht haben, und daß nur diejenigen abweichen, welche van Espen blind nachschrieben, ohne sich klar gedacht zu haben, was sie schrieben. — Eine solche Täuschung ist allerdings sehr schmerzlich; doch folgt daraus nicht, daß die eingegangene Ehe durch sie ungültig werde, auch werden nicht Viele in die Exklamationen einstimmen, zu welchen sich Herr Saur in der Extase fortreißen läßt. „Dieser Umstand, ruft er aus — dieser Irrthum — ja dieser Betrug kann man sagen, muß daher (wegen des der Familie aufgedrungenen fremden Gliedes und wegen der Zerrüttung des häuslichen Glückes) als ein trennendes Ehehinderniß um so mehr aufgestellt werden (ganz recht; es ist also noch nicht aufgestellt; der dolus gehört wirklich nicht zu den Ehehindernissen), als der Ehemann gegen die Urgesetze Gottes, die nur Glück und Heiterkeit des Menschen bezwecken (wenn unter Glück und Hei-

terkeit die innere Heiligung und Seligkeit zu verstehen sind), im ewigen Kummer seine Tage verseufzen müßte (das muß er eben nicht; er darf es vielmehr nicht, sondern soll auch die härteste Kränkung in Liebe vergeben und sein Gefühl beherrschen!). Wäre es ein Wunder, wenn er durch Ausschweifungen, durch Umgang mit geilen Dirnen, durch unnatürliche Sünden sich an Leib und Seele verderbe, (dann gewiß nicht, wenn er keine Sittlichkeit und keine Religion hätte)?" — Der Herr Doktor fragt hier auch noch: „Würde man in einem ähnlichen Falle — wie der des Reinhards — die Ehe eines katholischen Fürsten gültig, sonach unauflösbar erklären — würde man den fremden Saamen ins Fürstenhaus aufnehmen, diesen sogar als erstgebornen Prinzen zum Thronerben anerkennen?" und antwortet: „Gewiß nicht." Ich unterscheide zuerst die Ehe von der Anerkennung des nicht aus ihr hervorgegangenen Kindes und antworte dann: die Ehe würde man gewiß als unauflösbar erklären, was aber die Anerkennung des Kindes betrifft, so würde man dem Fürsten kein Hinderniß setzen, wenn er sie sich wollte gefallen lassen, oder würde ihn nach den Gesetzen des Staates oder nach den Hausgesetzen handeln lassen.

Als ich die oben besprochene Stelle aus Thibaut's Werk, wenn auch nicht ganz genau und richtig, so denn doch mit treuer Ergebenheit benutzt fand, wollte es mir auffallen, daß Herr Saur eine andere des nämlichen Gewährsmannes, die nach meinem Dünken gerade unsere Frage betrifft, ganz unberührt ließ. Sie ist zu lesen im §. 405 und lautet: „Da das Objekt der Ehe etwas sehr Complicirtes und moralischer Natur ist, so wäre es sehr zu wünschen, daß die Gesetze selbst die Anwendung der allgemeinen Grundsätze (§. 145—147) auf diesen Fall übernommen hätten. Allein wir finden nichts weiter, als die Entscheidung, daß der Irrthum über die Person selbst, ihre Freiheit und Zeugungsfähigkeit ein vernichtender sei, nicht aber der Irrthum über die Jungfrauschaft, von welchem letzten man aber jetzt häufig abgeht." Der §. 6. gibt hierüber Aufschluß. In caus. 29. ist nämlich gelehrt: Non omnis error evacuat consensum; qui enim accipit in uxorem

corruptam, quam putat virginem, vel qui accipit meretricem, quam putat esse castam, uterque errat. . . . Numquid ergo dicendi sunt non consensisse in eas? aut dabitur utrique facultas dimittendi utramque et ducendi aliam? . . . *Error* fortunae et *qualitatis* conjugii consensum non excludit.“ Nun beſorgt Herr Saur, hieraus möchte man eine Einwendung (!) ableiten, die er gar nicht gelten laſſen will, weil zwiſchen einer corrupta und einer gravidata „ein großer Unterſchied“ beſtehe. Es beſteht allerdings zwiſchen beiden ein Unterſchied, doch aber kein größerer, als zwiſchen dem Allgemeinen und dem Beſondern, zwiſchen einem weitern und engern Begriffe. Jede gravidata iſt auch corrupta und nicht umgekehrt. Was nun vom Allgemeinen wahr und Rechtens iſt, muß wohl auch noch vom Beſondern wahr und Rechtens ſein, ſo lange es nicht ſpeziell ausgenommen, was von der graviditas unerweislich iſt. Den ſchmutzigen Umſtand, auf den Herr Saur den großen Unterſchied baut, will ich nicht angeben; er iſt in der Sache, wie von Andern ſchon oft genug bemerkt worden iſt, auch ohne rechtliche Bedeutung. — Es heißt dann weiter: „Das beſagte gratianiſche Dekret iſt übrigens auf das ſtrengſte zu nehmen und auf den Fall, wovon es ſich hier handelt, da es davon nicht das geringſte ſpricht, weder auszulegen, noch auszudehnen. L. 11. §. 5. de act. emt. vend. arq. cap. 4. X. de conj. serv.“ — Die causa 29 ſpricht alſo von unſerem Falle nicht das Geringſte? Das iſt doch gar zu wenig! Ja, und doch iſt es ſo, gerade wie das Geſetz: „alle Bürger ſind vor dem Geſetze gleich,“ nicht das Geringſte von den Advokaten ſpricht und auf ſie weder darf ausgelegt, noch ausgedehnt werden! — Wie ernſtlich es Herrn Saur hiermit gemeint war, zeigen auch die angeführten Stellen, wovon die zweite kein anwendbares Silbchen enthält und die erſte ſogar gegen ihn ſpricht, indem ſie lehrt: „si quis *virginem* se emere putasset, cum *mulier* venisset,“ ſo ſei zwar der Vertrag gültig, man könne aber auf Auflöſung klagen. Iſt aber die Ehe einmal gültig, ſo kann nach katholiſchem Kirchenrechte von der Klage auf Auflöſung nicht mehr Rede ſein. — Endlich nimmt er denn wieder zu dem error qualitatis in personam redundantis ſeine Zuflucht! —

Nachdem im §. 7. ein Gesetz von Karl d. G. vom J. 779, wovon ich nach wiederholtem Erwägen nicht ermitteln kann, was dadurch für unsere Frage gewonnen werde, angeführt ist, wird im §. 8. auf die Oestr. und Preuß. Gesetzgebung und im §. 9. auf einige Entscheidungen deutscher Ordinariate hingewiesen, als wenn dieses Quellen wären, woraus kathol. Kirchenrecht mit Zuverlässigkeit geschöpft werden könnte.

Nach dem Bisherigen brauche ich, obgleich noch lange nicht Alles, was eine Rüge verdiente, hervorgehoben wurde, meine Meinung von dem wissenschaftlichen Werthe dieser Abhandlung nicht noch bestimmt auszusprechen, ich will es auch nicht, weil ich wirklich nicht glaube, daß der Herr Verfasser einen Beitrag zur Wissenschaft liefern wollte, sondern mir die Erscheinung nur durch die Annahme zu erklären vermag, er habe durch die Bekanntmachung seiner bei vielen andern Geschäften in der Eile entworfenen Arbeit einen Eindruck auf das geistliche Gericht zum Vortheil seines Klienten beabsicht. Dieses scheint auch das geistliche Gericht, da es so lange vergebens auf eine Entscheidung warten ließ, gemerkt und das opus — ad acta geschrieben und damit seine etwas angegriffene Ehre gerettet zu haben.

Cöln, 4. April 1840. Dr. **München**,
Domkapitular.

Sämmtliche Schriften des heiligen Makarius des Großen, aus dem griechischen Texte übersetzt, mit einer Einleitung und mit Summarien begleitet, herausgegeben von Magnus Jocham, Pfarrer in Pfronten in der Augsburger Diözese. Erster Band, welcher die sieben Abhandlungen und die acht größern Homilien enthält. Zweiter Band, welcher die zwei- und vierzig kleinern Homilien und die Apophthegmen enthält. Sulzbach, in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung. 1839.

Es ist ein sehr lobenswerthes Streben, den Schriften der christlichen Väter, welche den Kern der Glaubens- und Sitten-

lehre entwickeln, Fleiß und Aufmerksamkeit zuzuwenden, um deren Inhalt einem größern Publikum zugänglich und verständlich zu machen. Die Schriften des heiligen Makarius haben bereits mehrere Bearbeiter gefunden, weil die darin enthaltene Fülle himmlischer Weisheit und Kraft, die geistreichen und erhabenen Lehren und die Leichtigkeit, von denselben im Leben unmittelbar Gebrauch zu machen, zur Bearbeitung derselben ermunterten und einluden. Der neueste Bearbeiter derselben ist Herr Jocham, dessen Ausgabe wir näher betrachten wollen. Nachdem derselbe in der Vorrede den Zweck seiner Arbeit, die Schriften des h. Makarius durch eine treue Uebersetzung Andern zugänglich zu machen, angegeben und zugleich angedeutet hat, in welcher Weise er denselben zu erreichen gesucht habe, beginnt er im ersten Bande mit einer Einleitung, welche in 3 Abschnitten über die Lebensgeschichte des Heiligen (S. 1—10), dessen Schriften (S. 10—13), und Grundlehren des christlichen Glaubens und Lebens (S. 13—33) handelt. Darauf folgt nach einer dem Uebersetzer eigenthümlichen Zusammenstellung die Uebersetzung der 7. Abhandlung und der 8 größern Homilien, jede mit vorausgeschickter Einleitung und Uebersicht. Der zweite Band enthält die 42 kleinern Homilien, meist ebenfalls mit Inhaltsanzeigen und die Apophthegmen, einzelne Sentenzen aus dem Munde und einzelne Begebenheiten aus dem Leben des h. Makarius besonders aus den Vollandisten, ferner Nachrichten über Makarius bei Hieronymus, Palladius in dessen Historia Lausiaca und einzelne Bruchstücke aus Johannes Kassianus.

Wenn wir nun den angegebenen Zweck des Verfassers und das von demselben in der Einleitung dem Makarius gespendete Lob billigen, so müssen wir gegen die Anordnung besonders Folgendes erinnern. Die Trennung der 8 größern Homilien von den kleinern und die Verbindung der erstern mit den 7 Abhandlungen ist, soviel wir sehen, unbegründet; der äußere Vorzug, den der Uebersetzer dabei im Auge hatte, größere Abschnitte in einem Bande zusammen zu haben, ist jedenfalls so unbedeutend, daß er uns nicht berechtigt, das seiner Natur nach Zusammengehörige und bisjetzt Zusammengestellte zu trennen. Ferner die

den Abhandlungen und größern Homilien vorangeschickten Einleitungen enthalten zugleich eine kurze Uebersicht; letztere daher noch besonders ausführlicher beizufügen war überflüssig. Noch weniger erwartet man bei den kleinern Homilien, von denen einige nur 2 bis 3 Seiten einnehmen, eine Uebersicht. Jedenfalls würde bei ihnen eine Uebersetzung der Ueberschriften, die sich in den griechischen Ausgaben finden, hingereicht haben. Ungenau endlich sind die Aeußerungen des Hieronymus, Palladius und J. Kassianus zu den Apophthegmen gerechnet. Hierin sowie in der Anordnung überhaupt ist Herr Jocham ohne Grund von der Ausgabe des Pritius abgegangen, dessen griechischen Text, wie die Uebersetzung der von demselben herrührenden Verbesserungen zeigt, er vor Augen hatte. Er selbst gibt weder überhaupt die Litteratur über des Makarius Schriften an*), noch welchen Text er gebraucht, und welche Hülfsmittel ihm zu Gebote gestanden.

Wir gehen zur Beurtheilung der Ausführung selbst über und betrachten zunächst die in der Einleitung vorausgeschickten 3 Abhandlungen näher. In dem ersten Abschnitte hat Herr Jocham das Wissenswürdigste aus dem Leben des Makarius in meist klarer und einfacher Darstellung, wie es der Gegenstand erfordert, mit Benutzung des von seinen Vorgängern Gesagten wohlgeordnet zusammengestellt; er hat nicht nur das vorhandene Material mit gehöriger Auswahl aufgenommen, sondern dasselbe dadurch vermehrt, daß er einzelne passende Stellen aus den Schriften des Makarius selbst und aus den angegebenen Aeußerungen über denselben benutzt hat. Nur möchte man die häufigen Nummern wegwünschen, zu welchen ihn das Streben nach anschaulicher Uebersicht hier so wie im ganzen Buche scheint verleitet zu haben. In Bezug auf das Einzelne erinnern wir, daß er zuweilen ohne gehörige Abwägung der einzelnen Zeugnisse etwas als gewiß aufstellt, was höchstens zur Wahrscheinlichkeit erhoben werden kann. So sagt er S. 4: daß

*) Eine gute Uebersicht derselben gewährt Gallandii Bibliotheca Patrum, Bd. VIII. Proleg.

er (Makar. der Aegypt.) wirklich mit Antonius Umgang gepflogen, bezeugen Alle, die von ihm schrieben; da er doch schwerlich unter den Alten Zeugen, die dies direkt aussprächen, möchte aufweisen können, nur daß Makarius den Antonius besucht habe, geben mehrere Kirchen-Schriftsteller an, ohne daß sich erweisen ließe, ob und welchen Einfluß dieses Zusammentreffen auf ihn gehabt habe*). Ebenso verhält es sich mit der Aussage, daß Makarius wegen seiner ausgezeichneten Weisheit und Heiligkeit der Große genannt worden sei**). Sonderbar erscheint die Angabe des Hrn. Jocham (S. 4.), daß man an die vorgeblich vom h. Makarius Geschwängerte die Frage gestellt habe, was doch die Ursache dieser Wehen sei***). Auch läßt die Darstellung und der Ausdruck hier und da Manches zu wünschen übrig, so S. 5; so sehr er auch — drang, ebenso sehr verwahrte er u. s. w. statt so sehr er auch — so verwahrte er doch ebenso sehr. Diese und ähnliche Mängel mag man wegwünschen, sie jedoch weniger in Anschlag bringen, da die Hauptsache, die Bearbeitung des Gegenstandes im Ganzen befriedigt. Dagegen müssen wir den zweiten Abschnitt über die Schriften des Makarius dürftig und ungenügend finden. Denn wenn auch Hr. Jocham keine gelehrte Bearbeitung des Makarius geben wollte, sondern nur bemüht war, durch eine treue Uebersetzung ihn den Nichtkennern der griechischen Sprache zugänglich zu machen, so erwarten doch sicher Letztere, daß er sie vor Allem von der Aechtheit vorliegender Schriften überzeuge, und dies um so mehr, da sich so viele Gelehrten gegen dieselbe ausgesprochen haben. Wie wenig erschöpfend Hr. Jocham diese Aufgabe auf noch nicht 3 Seiten gelöst, wollen wir jetzt sehen. Auch in diesem Abschnitte befolgt er eine Eintheilung, welche weder von der Sache selbst gefordert wird, noch zur leichtern Uebersicht dient. In Num-

*) Vgl. Tillemont, Memoires eccles. à Bruxelles 1719. Bd. VIII., sur Macaire d'Egypte, S. 1419, und Pritius in der Vorrede zum zweiten Bande seiner Ausgabe des Makarius.

**) S. Tillemont S. 958.

***) Tillemont S. 962.

mer 1—5 führt er einige Zeugnisse an, welche gegen die Aechtheit zu sprechen scheinen, wobei man einestheils mehr Genauigkeit und Vollständigkeit erwartet, anderntheils eine, wenn auch nur kurze Würdigung vermißt. Besonders auffallend ist es, daß er unter andern jenen Grund der Unechtheit unberücksichtigt gelassen hat, durch den allein, abgesehen von allen andern, Oudinus*) auf die Unechtheit schließen zu können glaubt. Es kommen nämlich in den Schriften des Makarius einige den pelagianischen nicht unähnliche Ansichten vor. Da die pelagianischen Streitigkeiten nun im 5ten Jahrhundert erst zum Ausbruche kamen, so schließt Oudinus, die fraglichen Schriften könnten nicht von Makarius sein, der ja im 4ten Jahrhundert gelebt habe.

Wahrlich ein sonderbarer Schluß. Muß denn Makarius pelagianische Ansichten haben; können nicht unter den falschen Lehren des Pelagius, einzelne sein, die auch bei Makarius sich finden? Ohne Bedenken entschließt sich gewiß Jeder für Letzteres, sobald er sonst triftige Gründe für die Aechtheit der Makarischen Schriften hat. Ja die in den fraglichen Schriften vorkommenden pelagianischen Ansichten sprechen vielmehr für die frühere Abfassung derselben, indem dergleichen nach dem Auftreten des Pelagius den Verfasser gewiß bei der Kirche in den Verdacht der Heterodoxie würde gebracht haben. Aber auch direkte Zeugnisse sprechen für die Aechtheit unserer Schriften; Hr. Jocham führt dieselben N. 6—8 an, ausführlicher Pritius a. a. O. Ersterer nämlich führt Nro. 6 als Zeugniß des Franziskus Turianus an, daß die ältesten Handschriften der in Rom vorgefundenen fünfzig Homilien sämmtlich den Namen Makarius des Aegyptiers an sich tragen**). Nehmen wir nun zu diesem äußern Argumente der Aechtheit hinzu, daß der Inhalt der vorliegenden Schriften dem Leben und dem Charakter des Heiligen, von den Kirchenschriftstellern geschildert, angemessen

*) Casimir Oudini Commentarius de Scriptoribus Eccles. Bd. I., S. 475.

**) Vergl. Montfaucon. Bibl. I., S. 67. C. Fabric. Bibl. Gr. VII., S. 492.

ist, so müssen wir dieselben so lange dem Makarius zuschreiben als keine triftigen Gründe gegen die Aechtheit derselben vorgebracht werden. Was Hr. Jöch. in Nro. 7. u. 8 sagt, spricht nicht gegen die Ansicht des Oudinus, daß Markus Asceta der Verfasser sei. Die Vermuthung dagegen in Nro. 9, daß einzelne dieser Homilien nicht von dem Verfasser selbst, sondern von seinen Schülern aufgeschrieben seien, finden auch wir nicht unwahrscheinlich. In dem 3. Abschnitte, welcher Grundlehren des christlichen Glaubens und Lebens von Makarius enthält, hat Hr. Jocham die Aeußerungen des Makarius über die ersten Dogmen des christlichen Glaubens zusammengestellt, wobei er die zum Verständnisse der Anschauungsweise nöthigen Erklärungen in Kürze beifügt. Doch hätte er füglich durch Weglassung einiger Stellen und Hinweisung auf andere für letztere mehr Raum gewinnen und ihnen mehr Fleiß zuwenden können. Die von ihm behandelten Lehren betreffen: 1) Gott in seinem Wesen und in seiner Offenbarung, 2) den ursprünglichen Menschen und seinen Fall, 3) die Erlösung des Menschen durch Christus, 4) den heiligen Geist, 5) die Rechtfertigung, 6) den fortwährenden Kampf, 7) die selige Vollendung. Hierauf führt er die von Makarius auf diese Fundamentallehren sich gründenden Regeln der Asceſe an. Ausführlich behandelt er des Makarius Lehre von der Rechtfertigung und bemüht sich zu zeigen, wie das Zusammensein von Sünde und Gnade in Einer Seele, wie Makarius es lehrt, keinen Anstoß erregen dürfe. Besonders sucht er ihn vom Vorwurfe des Semi-Pelagianismus zu reinigen, welchen ihm seine Lehre von der Gnade zugezogen hat.

Wir gehen zur Beurtheilung der Uebersetzung über. Eine gelungene Uebertragung eines Kirchenschriftstellers, welche die Vorzüge und Mängel des Originals wiedergäbe, müßte als eine sehr willkommene Gabe besonders für solche Männer, denen das Verständniß des Originals entweder gar nicht oder doch nur mit vielen Schwierigkeiten zugänglich ist, aufgenommen werden. Aber auch abgesehen von diesem praktischen Zwecke ist die Uebersetzung eines christlichen Schriftstellers eine große und wichtige Aufgabe, wenn es dem Uebersetzer ge-

lingt, uns denselben in deutscher Sprache zur lebendigen Anschauung zu bringen. Das Vorhandensein einer oder mehrerer Uebersetzungen von demselben Werke darf uns von einer neuen nicht abhalten. Nur eine bessere zu geben sollen wir bemüht sein. In wie weit dies dem Verfasser in Bezug auf die beiden vorhandenen deutschen Uebersetzungen gelungen, können wir, da dieselben uns nicht vor Augen lagen, nicht angeben. Auf das Verhältniß vorliegender Uebersetzung zur lateinischen des Pritius, werden wir im Verlaufe zuweilen aufmerksam machen. Was die vorliegende an sich betrifft, so behaupten wir entschieden, daß dieselbe im Einzelnen noch Manches zu wünschen übrig läßt. Im Allgemeinen ist sie ziemlich treu und genau, meist wörtlich und in einer einfachen, schmucklosen Sprache abgefaßt. An einzelnen Stellen jedoch hat der Uebersetzer den Sinn des Originals verfehlt; er ist ungenau geworden, wo er sich auf eine freiere Weise von der wörtlichen Uebertragung entfernte; nicht selten hat er sich harte Wendungen erlaubt, ohne dadurch die Eigenheiten des Makarius wiederzugeben. Wir heben einzelne Abschnitte aus der Uebersetzung heraus und versuchen durch Vergleichung derselben mit dem Original, unser Urtheil zu rechtfertigen. Wir betrachten zunächst einzelne Stellen aus der siebenundzwanzigsten Homilie (Bd. I. S. 258 ff.): Gleich im Anfange (Nro. 2) übersetzt Hr. Jocham die Worte (Röm. VIII, 17.): εἴπερ συμπάσχομεν, ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν ungenau wenn wir mit ihm leiden, werden wir auch mit ihm verherrlicht werden; ersteres nämlich ist die als bekannt und anerkannt vorausgesetzte Bedingung, wodurch die Theilnahme an der Herrlichkeit Christi erzielt und erreicht wird. Die Worte sind daher mit den unmittelbar vorhergehenden zu übersetzen: „Sind wir aber Kinder, so sind wir auch Erben Gottes als Miterben Christi, wenn wir anders mit ihm leiden, damit wir auch mit ihm verherrlicht werden.“ Ebenso wenig genau ist gleich darauf die Uebersetzung der Worte παρελθεῖν τοὺς θριγγοὺς τῆς κακίας: die Umzäunung der Bosheit durchbrechen (besser Pritius: septum transilire), da der Ausdruck keine durch Gewalt, sondern durch Klug-

heit und Behutſamkeit errungene Freiheit anzeigt, wörtlich der Umzäumung der Sündhaftigkeit entgehen. In Nro. 4 hat Hr. Joch. überſehen, daß nur eine Begründung des Vorhergehenden folgt; beides war daher nicht durch eine Nummer zu trennen. Die Ueberſetzung in Nro. 5 iſt zwar frei, aber dabei richtig und dem Charakter der deutſchen Sprache gemäß; gleichfalls Nro. 6, nur ſollte ſie nicht von der vorhergehenden getrennt ſein, auf welche unnöthigen, ja oft ſtörenden Trennungen wir oben im Allgemeinen aufmerkſam machten. Zu den Unrichtigkeiten in der Ueberſetzung gehört der Anfang von Nro. 7, Οὐκ ἐστιν οὖν τὸ τυχὸν ὁ χριστιανισμός· τὰ γὲ μυστήριον μέγα ἐστίν, Es iſt alſo um das Chriſtenthum nichts ſo Gemeines; es iſt etwas recht Geheimnißreiches. Der erſte Satz iſt ungenau, der zweite unrichtig überſetzt; letzterer heißt offenbar: „Dies Geheimniß iſt ein großes.“ Wie nämlich Original und Zuſammenhang lehren, ſoll nicht beſtärkt und bekräftigt werden, daß das Chriſtenthum ein Geheimniß ſei, ſondern die Größe und Erhabenheit dieſes Geheimniſſes wird hervorgehoben. Nummer 8 wieder ohne Grund von dem Vorhergehenden getrennt. In Nro. 9 hat Hr. Jocham den Sinn verfehlt. Die Worte im griechiſchen Texte ſind folgende: Ἐγὼ γάρ σοι λέγω, ὅτι οὔκ εἰσι δεδοκιμασμένοι, καὶ οὔκ εἰσιν ἐν προκοπῇ, καὶ ἀγνοοῦσιν, ὡς ὁ οὐκ εἶχον ἐκτήσαντο· ἀλλὰ τοιούτους ὄντας, αὐτὴ ἡ χάρις ἐλθοῦσα διδάσκει, μὴ ἔχειν κ. τ. λ. Hr. Joch. überſetzt: Ich ſage dir, daß diejenigen, die nicht wiſſen, daß ſie etwas beſitzen, was ſie ehedem nicht hatten, noch nicht bewährt und noch nicht einmal im Fortſchreiten begriffen ſind. Dieſes aber ſind, die lehrt die Gnade, die ihnen zu Theil wurde, ſchon ſelbſt, ſich u. ſ. w. Der Gedanke kann nach unſerer Meinung nur eine weitere Ausführung des unmittelbar vorher Angedeuteten ſein, daß nämlich die Chriſten, die Auserwählten und Bewährten, vor Gott geachtet, in ihren eigenen Augen dagegen gering ſeien; und dies lehre ſie die Gnade; wobei die freilich etwas harte Auslaſſung von παρ' ἑαυτοῖς im Anfange des Satzes zu ſtatuiren

ist. Nro. 11. ist die Uebersetzung der Worte *ἀπονοσῖται καὶ θαῤῥεῖ ἑαυτῷ* durch ganz tollkühn auf sich selber vertraut, unrichtig; *ἀπονοεῖσθαι* heißt von Sinnen kommen, alle Rücksichten auf Lebensverhältnisse aufgeben, und letztere Bedeutung paßt grade für unsere Stelle. Gleich darauf heißen die Worte *ὁ (ὄφις) ἐκβαλὼν τὸν Ἀδὰμ διὰ τῆς ὑψηλοφροσύνης* nicht die (Schlange) einst den Adam zum Hochmuth verleitete, sondern verwirrend den Adam durch den Hochmuth, welchen letztern sie bei ihm rege machte. Nro. 12. *Εἰσὶ δὲ ἕτεροι κατὰ κόσμον, οἱ πλοῦτον μὲν ἔχοντες, τὸν δὲ προσοδεύοντες ἐνκαρποῖς πολλοῖς, κατέχουσι ἑαυτοὺς κ. τ. λ.* Es gibt aber auch andere Reiche in der Welt, die großen Reichthum haben, vieles von Zinsen einnehmen, und dennoch u. s. w. Die Uebersetzung des ganzen Satzes ist mißlungen; in der Welt würde hier matt sein, daher war die ursprüngliche Bedeutung dieses Ausdrucks der Ordnung, der guten Sitte gemäß festzuhalten; der Sinn ist dieser: Es gibt aber andere der guten Sitte gemäß, welche Reichthum haben, den sie in (oder von) vielen Früchten einbringen, sich aber enthalten u. s. w.; so nämlich, wenn wir statt des Artikels das Relativum οἱ setzen. Behalten wir ersteren bei, so müssen wir uns nach *πολλοῖς* eine bedeutendere Interpunktion denken. Nro. 13. *διὰ δυνάμεως καὶ ἐνεργείας* durch Kraft und Vermögen gibt keinen rechten Sinn; richtiger pro viribus et facultate (Pritius); eigentlich heißen die Worte durch das Maaß seiner Kraft und Fähigkeit (Thatkraft) hindurch. Die Richtigkeit dieser Erklärung zeigen deutlich die im Original gleich folgenden Worte. N. 15. *καὶ γὰρ κατὰ κόσμον πτωχός τις εὑρὼν βαλάντιον χρυσοῦν, ἀπὸ ἐλαφρίας ἤρξατο κηρύσσειν, εὗρον εὗρον βαλάντιον, πλούσιός εἰμι· τότε ἐκτῆς φήμης ἤκουσεν ὁ ἀπολέσας κ. τ. λ.* Fände ein Bettler eine mit Gold gefüllte Börse, und würde er sogleich ausrufen: eine Börse habe ich gefunden: Reich bin ich jetzt! so würde derjenige u. s. w. Hier stellt die

Uebersetzung einen Gedanken in einem möglichen Vorder- und Nachsatze dar, wogegen im Griechischen, wie besonders die Aoriste zeigen, ein oft wiederholtes Faktum, eine Thatsache angegeben wird, die unter bestimmten Verhältnissen sich zu ereignen pflegt. κατὰ κόσμον ist gar nicht übersetzt. Auch ist dieser Satz als Erläuterung des vorhergehenden durchaus mit demselben zu verbinden. Nro: 18. ὅπου γὰρ ἡμέρα, πῶς δύναται νὺξ εἶναι; Was vermag denn die Nacht wo einmal der Tag ist? Die Stelle bezieht sich auf das Zusammensein von Gnade und Sünde im Menschen und ist offenbar zu übersetzen: „Denn wo Tag ist, wie kann da Nacht sein?" d. h. wie kann über den Menschen, der in der Gnade lebt, die Sünde noch etwas vermögen? Die nächstfolgenden Worte heißen: Οὐχ ὅτι ἡ χάρις σβέννυται ἢ ἀσθενεῖ. ἀλλ' ἵνα τὸ αὐτεξούσιον σὺν καὶ ἡ ἐλευθερία δοκιμασθῇ, ποῦ ῥέπει, παραχωρεῖ τῇ κακίᾳ. Dies kommt nicht daher, weil etwa die Gnade an Kraft verlieren und schwach werden könnte; sondern es soll hier der freie Wille, es soll die Freiheit bewährt werden; es soll offenbar werden, wohin der Mensch sich wende; aus diesem Grunde wird der Mensch der Bosheit bloßgestellt. Hr. Joch. hat durch seine freiere Uebertragung nicht nur manche überflüssigen Worte in diese Stelle hineingebracht, sondern auch den Sinn derselben verfehlt. Gleich die ersten Worte dies kommt nicht daher, sind falsch; denn sie deuten auf etwas Vorhergehendes, da sie sich doch zunächst auf das folgende παραχωρεῖ τῇ κακίᾳ beziehen. Dann heißt σβέννυται ἀσθενεῖ nicht an Kraft verlieren und schwach werden könnte, sondern ausgelöscht oder kraftlos wird, bewährt werden könnte δοκιμασθῇ an sich freilich heißen, aber hier zeigt sich sogleich daß es genau mit dem Folgenden zusammenhängt und zu übersetzen ist untersucht werde, woran sich dann enge ποῦ ῥέπει. (wohin sie sich neigt) anschließt. παραχωρεῖ τῇ κακίᾳ endlich heißt dann: geräthst du in die schlechte (gefährliche) Lage, wodurch die Versuchung zur Sünde bezeichnet wird. Wir brechen hier unsere Ausstellungen an der Ueber-

ſetzung der ſiebenundzwanzigſten Homilie ab und betrachten noch ein Paar Stellen aus der Abhandlung über das Gebet. Hr. Jocham I. S. 59. Nro. 2. Oder was ſoll das Reich Gottes in uns anders bedeuten als dieſe himmliſche Freude des Geiſtes, die ſich in den heiligen Seelen offenbaret? Im Original heißt es: τὸ δὲ ἐντὸς εἶναι τὴν βασιλείαν, τί ἂν ἄλλο δη λοῦν εἴη, ἢ τὴν τοῦ πνεύματος οὐράνιον εὐφροσύνην ταῖς ἀξίαις ψυχαῖς ἐναργῶς ἐνσημαίνεσθαι; Dieſe Worte, wie ſchon die Partikel δὲ anzeigt, innig mit dem Vorhergehenden verbunden, enthalten eine nähere Begründung deſſelben und dürften daher nicht von demſelben getrennt werden. Oder kann hier δὲ nicht heißen, es hat fortführende Bedeutung. Dieſe iſt falſch, der einfache Artikel reicht auch im Deutſchen hin; und wie kann ἐνσημαίνεσθαι, ein Infinitiv der Gegenwart, heißen die ſich offenbart? Es heißt nothwendig: daß die himmliſche Freude des Geiſtes würdigen Seelen eingepflanzt werde. ἐναργῶς deutlich, augenfällig, iſt gar nicht überſetzt. In Nro. 3. führt Hr. Jocham ohne Noth zum Nachtheil der Ueberſetzung ein neues Subjekt ein. Der Fromme, heißt es, ſolle wachen, daß die Früchte der Liebe, Demuth u. ſ. w. täglich ſich in ihm mehrten καὶ αὐτοῦ μὲν φανερὰν τὴν ἐπὶ τὰ θεῖα προκοπὴν καὶ ἐπίδοσιν καθιστῶσι, τοὺς ἄλλους δὲ εἰς τὸν ἴσον ζῆλον παρακαλῶσι; Hr. Joch. überſetzt dieſe Worte: er muß ſein Fortſchreiten und ſein Wachsthum in dem, was Gottes iſt, offenbaren, damit dadurch die Mitmenſchen zu demſelben Streben ermuntert werden. Offenbar ganz verfehlt; καὶ αὐτοῦ hat in der Ueberſetzung ſeine Bedeutſamkeit verloren; ferner was im Original als Folge eines gottſeligen Lebens angegeben iſt, wird in der Ueberſetzung von der Selbſtthätigkeit des Menſchen verlangt, ohne daß man einſieht, wie er es leiſten könne und ſolle. Das durch μὲν und δὲ deutlich angezeigte Verhältniß beider Sätze hat Hr. Jocham gleichfalls zum Nachtheile der Ueberſetzung ganz überſehen.

Wir ſchließen hiermit unſere Beurtheilung der Ueberſetzung des Hrn. Jocham und glauben, im Vorhergehenden, unſer obiges

Urtheil, daß dieselbe noch Manches zu wünschen übrig lasse, gerechtfertigt zu haben, hoffen aber zugleich, daß unsere Leser die Ueberzeugung mit uns theilen, daß eine gelungene Uebersetzung des Makarius und der Kirchenschriftsteller überhaupt eine höchst schwierige Aufgabe sei, und daß daher die gegenwärtige bei einem Theile ihrer Mängel Entschuldigung verdiene. Schließlich bemerken wir noch, daß sie sich vortheilhaft auszeichnet vor der Uebersetzung der neunzehnten Homilie des Makarius in den auserlesenen Reden der Kirchenschriftsteller. Coblenz C. Hölscher 1829. II. Bd. S. 389 ff.

Die Parabeln und Gleichnisse des Herrn vom Reiche Gottes. Ein Volksbuch für alle Zeiten. V. J. H. von Wessenberg. Constanz 1839.

Ein Volksbuch dürfen jene Denkwürdigkeiten aus dem Leben Jesu in Wahrheit genannt werden. Denn — wie der Verfasser S. XI. trefflich bemerkt — eine lehrreichere Schule der Selbst- und Menschenkenntniß für jedermann gibt es nicht, als Jesu Parabeln und Gleichnisse. Alles ist hier Leben und Wahrheit. Ihr Treffendes überrascht, ihre Klarheit entzückt, ihr Sinnreiches fesselt die Aufmerksamkeit. Der reumüthige Sünder und der aufgeblasene Heuchler, der wahre Menschenfreund und der arglistige Volksverführer, die unverstellte Liebe und die scheinheilige Tücke — sie stehen hier leibhaft vor dir; jeder Zug ist sprechend und bezeichnend. Das Spiegelbild hält dich fest; du magst wollen oder nicht, du mußt dich selber darin erkennen im Guten wie im Bösen; dein Innerstes tritt unverlarvt vor dein geistiges Auge." Hiernach folgen die evangelischen Denkblätter, ein jedes mit eindringlicher Klarheit beleuchtet, unter eilf Ueberschriften: A. Gottes Reich. B. Berufung des Menschen in Gottes Reich. C. Das rechte Verhalten im Reiche Gottes u. s. w.

Das Büchlein selbst können wir unsern Lesern, besonders den Volkslehrern, unbedingt empfehlen; nur an der Einleitung

hat uns eine unnöthige Breite mißfallen, womit zu viel und manches unrichtig beschrieben ist. So heißt es, nachdem zuvor den „Allermeisten, welche die Reden Jesu aus seinem Munde vernahmen," eine pharisäische Denk- und Sinnesart beigelegt worden, — S. IV.: „Jesus sah es mit Wehmuth ... Da jammerte ihn des blinden Volkes, und er dachte auf Mittel und Wege, wie er ihm einen Strahl der Wahrheit, wovon er selbst erfüllt war, beibringen könne u. s. f. bis S. VIII., wo der V. wiederholt: „Mit offenen Augen die Wahrheit beim hellen Tageslichte zu sehen, war ein so gesinntes Volk nicht fähig. Ihm die Wahrheit ohne Hülle verkünden, dachte er, hieße gerade so viel als kostbare Perlen den Schweinen vorwerfen. Daher machte er es sich jetzt zur Regel: die Lehre seines himmlischen Vaters öffentlich nur unter einer leichten Hülle vorzutragen, wodurch ihr heller Glanz für blöde Augen gemildert würde." Dieser Calcül scheint uns der persönlichen Würde des gottmenschlichen Lehrers nicht gemäß zu sein, weil er zu spät gesetzt ist. Weit zweckmäßiger hätte die Einleitung abgekürzt, dagegen dem Register eine Uebersicht sämmtlicher commentirten Stellen beigefügt werden sollen, wodurch der Gebrauch für die Homileten sehr erleichtert worden wäre.

Sammlung deutscher Musterreden zum Gebrauche bei dem rhetorischen Unterrichte in Gymnasien und höhern Bildungsanstalten, von J. Kehrein, Lehrer am Gymnasium zu Mainz. Das. 1840.

Der Verfasser führt diese Sammlung in den Kreis der Leser ein mit den zwei Fragen: War eine solche Sammlung nöthig? Entspricht die vorliegende dem Zwecke, der dadurch erreicht werden soll? Jenes Bedürfniß, als ein relatives, wollen wir nicht in Abrede stellen. Nicht so können wir auf die zweite Frage einräumen, daß die Wahl, wenngleich mit Umsicht geschehen, in allen Stücken dem Jünglingsalter angemessen sei. Unstreitig hat der Verfasser dabei Rücksicht genommen auf den

thatsächlichen Umstand, daß die Schüler an den Gymnasien in den Rheinlanden verschiedenen christlichen Confessionen angehören. Sonach steht denn auf dem ersten Platze — eine Rede von J. A. Schneider, über den großen Werth und die Wichtigkeit der Religion in den Jugendjahren; auf dem zweiten — eine Rede vom Superintendenten Dräseke über den Gewinn am Grabe unserer Frühverklärten. Beide Reden sind — was den Leseinhalt betrifft — gut gewählt; nur möchte in Ansehung der zweiten zu bemerken sein, daß sie bei den Zuhörern einen Bildungsgrad des christlichen Mitgefühls, überhaupt eine Entwickelung der Gefühle, voraussetzt, welche im Kreise der Schuljugend nur selten anzutreffen ist. Hierauf folgt als Muster einer darstellenden Gelegenheits- und Gelehrten-Rede, eine von F. Ch. W. Jacobs im Lyceum zu München gehaltene Rede, welche darzuthun sucht, daß das Wesen des Gymnasiums- und Lyceums-Unterrichtes darin bestehe, die Jugend zur Humanität heranzubilden, die aber nur durch ein geordnetes, tiefes und wahres Studium der Alten erlangt werde. Sie ist einfach und klar gehalten, mit tiefen Blicken und warmem Gefühle ausgestattet — wird daher mit vollem Recht der studirenden Jugend als Meisterwerk vorgestellt. Die letzte und größere Hälfte der Sammlung machen aus zwei Reden von Fichte und Schelling, welche die Fünfzahl beschließen. Jene aus Reden an die deutsche Nation, wird als darstellende und theilweise berathende Rede eingeführt; diese als Gelehrten- oder Schulrede bezeichnet, welche die Basis der Kunst und also auch die Schönheit in der Lebendigkeit der Natur nachweist, wobei der Redner die Kunst vier Stadien durchlaufen läßt, als: das Stadium der Bestimmtheit und Begränzung, das der Entfaltung innerer Fülle, das der Anmuth und der dadurch bewirkten Verklärung, und zuletzt das Stadium von dem Vorwiegen der Seele, wo die Kunst ihren Triumpf feiert. Beide Reden sind, in ihrer Art, wahres Meisterwerk. Von den Fichte'schen räumen wir gern ein, daß ihre glühende Vaterlandsliebe mit dem versteckten Hasse gegen die damals drohende Fremdherrschaft, auch unter dem Schleier des Idealismus, im Gemüthe des

Jünglings Anklang finden werde: so daß sein Gefühl ihm auslegt, was sonst dem Auge des Verstandes verhüllt bleiben würde. Aber die bei weitem größere, Schelling'sche Rede wird — wenn uns nicht alle Erfahrung täuscht, — gerade weil sie ein Meister naturphilophischer Beredsamkeit ist, denjenigen weder aufklären noch rühren können, welcher, zwar befreundet mit der edlen Einfalt und klaren Lebendigkeit der Alten, glücklicher Weise noch gar keinen Sinn hat für das tiefe mystische Dunkel, worin hier, bei aller Erhabenheit der Sprache, das Wesen der Kunst versenkt wird. — Wir müssen daher, im Interesse der deutschen Schuljugend, an den Sammler die Bitte richten: entweder eine zweckmäßigere Wahl zu treffen, oder seine Sammlung mit dieser kleinen Probe zu beschließen.

Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten.

Mein letztes Wort über und an Herrn Pastor Schumacher zu Hermülheim bei Köln.

In den Nummern 7, 8 u. 9 der Kath. K. Z. von diesem Jahre findet sich eine zweite Fortsetzung von der sogenannten „ergebenen Erwiederung" des Herrn Pastors Schumacher an mich in Beziehung auf meine Rezension seiner Schrift über Erbsünde und Erbschuld in dem 29. Hefte dieser Zeitschrift. Ich muß aber offenherzig gestehen, daß ich des unerquicklichen weil nutzlosen Kampfes mit dem „gelehrten" Pastor herzlich müde bin. Denn was soll bei dem Kampfe mit einem Manne herauskommen, der die Erkenntnißquellen des katholischen Christenthums nicht selten in ähnlicher Weise interpretirt, wie der gemeine Mann die Apokalypse; und der sich nicht scheut, aller Vernunft widersprechende theologische Meinungen, wie z. B., daß der aus Adams Sünde der Uebertretung hervorgegangene Schuldzustand (reatus culpae) desselben auf alle dessen natürliche Nachkommen übergehe*), zu vertheidigen und als katholische Dogmen hinzustellen. Auch würde ich gar nichts erwiedern, wenn mich H. Sch. nicht aufforderte, meine „Irrthümer, über welche das Oberhaupt der Kirche das unaufhebbare (?) Urtheil gesprochen hat," zu verlassen**). Ich muß nun wenigstens diese „Irrthümer"

*) In den Nummern 83 und 87 der Kath. K. Z. vom vorigen Jahre hatte er sich so ausgedrückt, als ob Adams Sünde der Uebertretung selbst ꝛc. übergehe. Vgl. Heft 31. dies. Zeitschrift. S. 176 ff.

**) Vor bereits mehr als vier Jahren habe ich meine ganze Lehre, namentlich die über die Erbsünde, meinem Bischofe ausführlich vorgelegt, welcher sie selbst prüfte und durch Andere prüfen ließ. Das Resultat dieser Prüfung war eine Zuschrift an mich, worin ich aufgefordert wurde, die vorgelegte Lehre, worin man nichts

vorlegen und ſie mit der ausdrücklichen Lehre der Kirche vergleichen, um dem unbefangenen Leſer ein richtiges Urtheil über die von H. Schumacher mir angeſchuldigten Irrthümer möglich zu machen.

Zuerſt ſoll ich in Luther's Irrthum von der gänzlichen Verderbniß der menſchlichen Natur verfallen ſein, weil ich lehre, die Begierlichkeit (ſo drücke ich mich nie aus — ich ſage: die unordentliche Sinnlichkeit) mache den Menſchen zu allem Guten total ohnmächtig und nur zum Böſen aufgelegt. Allein glaubt denn H. Sch., der Menſch ſei durch ſeine unordentliche Sinnlichkeit und überhaupt durch ſeine verderbte Natur noch zu irgend etwas Gutem, wahrhaft Gottgefälligem, aufgelegt und fähig, daſſelbe zu vollbringen? Und wenn er das glaubte, müßte er dann nicht des Pelagianismus beſchuldigt werden? Lehrt ja der Apoſtel ausdrücklich, wir ſeien nicht im Stande, von uns ſelbſt etwas zu denken als aus uns ſelbſt, unſer Vermögen ſei aus Gott. Und das Concilium Arausicanum II. vom J. 529, deſſen Canones von der ganzen Kirche angenommen worden ſind, lehrt Can. 25: Secundum sanctarum scripturarum sententias vel antiquorum Patrum definitiones hoc Deo propitiante et praedicare debemus et credere: *quod per peccatum primi hominis inclinatum et attenuatum fuerit liberum arbitrium, ut nullus postea aut diligere Deum sicut oportuit, aut credere in Deum aut operari propter Deum quod bonum est possit,* nisi eum gratia misericordiae divinae praevenerit.“ und Can. 7. lehrt dieſes Koncil: „*Si quis per naturae vigorem bonum aliquid, quod ad salutem pertinet vitae aeternae, cogitare ut expedit. . . . posse confirmat. . . . haereticq fallitur spiritu.*“ Es iſt alſo kein Lutheriſcher Irrthum, ſondern die wahre katholiſche Lehre, daß der Menſch durch ſeine verderbte Natur wenn ihn nicht Gottes Gnade ſtärkt, zu allem wahrhaft Guten und Gottgefälligen (ich ſage nicht: zu allen bloß natürlich guten Handlungen) total ohnmächtig ſei. Daſſelbe gilt von dem anderen Theile meiner Lehre, daß der Menſch durch ſeine unordentliche Sinnlichkeit

---

Irriges habe finden können, auch fernerhin vorzutragen. Und jetzt kommt ein Paſtor einer fremden Diözeſe und fordert mich auf, meine Irrthümer zu verlaſſen. Welcher Aufforderung ſoll ich nun Folge leiſten? Der meiner rechtmäßigen Behörde? oder der eines aller Befugniſſe über mich ermangelnden Paſtors, der, wie wir ſehen werden, nicht einmal eine Regula fidei cath. geleſen zu haben ſcheint?....

und überhaupt durch seine verderbte Natur nur zum Bösen aufgelegt sei. Der h. Augustinus meinte wenigstens, wir könnten die Konkupiszenz in uns nur mit der Gnade Gottes überwinden: „Non viribus nostrae voluntatis huic (concupiscentiae) obsistimus, nisi divinitus adjuvemur.“ Lib. 1, cont. Julian. Pelag. cap. 71. Ich meine, wenn die Konkupiszenz in uns nur durch Gottes Gnade von uns überwunden werden kann, dann mache diese Konkupiszenz das Gelüsten des Fleisches wider den Geist nur aufgelegt, ja mehr als übergeneigt zum Bösen. Auch wird das Jeder, der sich selbst beobachtet hat, und aufrichtig sein will, von sich gestehen, daß er ohne die Gnade Gottes nur zum Bösen hinneiget. Daraus folgt aber nun noch nicht, daß der von Gottes Gnade entblößte Mensch überall, wo er handle, nur sündige, wie Luther lehrte. — Soviel über den ersten Irrthum, den ich nach H. Sch. verlassen soll, aber nur verlassen könnte, um in den Pelagianismus zu verfallen. Der „gelehrte“ Pastor scheint also in der That selbst dieser Häresie zu huldigen; es sei aber ferne von mir, hiermit insinuiren zu wollen, als ob er wohl ein formaler Häretikus sein könne.

Zweitens soll ich die Gerechtigkeit, die uns durch Christus wird, vernichten, oder sie doch zu einer uneigentlichen Gerechtigkeit herabwürdigen, weil ich die Erbsünde nicht als wahre und eigentliche Sünde anerkenne. „Hat das peccatum Adae transfusum nicht die Beschaffenheit einer wahrhaften und eigentlichen Sünde, so hat auch die justitia Christi infusa nicht die Beschaffenheit wahrhafter und eigentlicher Gerechtigkeit. Werden wir durch die Geburt aus dem Saamen Adams nicht Sünder im wahren und eigentlichen Sinne des Wortes, so werden wir auch durch die Wiedergeburt aus dem Wasser und dem h. Geiste nicht Gerechte im wahren und eigentlichen Sinne; kurz, hat das peccatum Adae transfusum keine Wahrheit, so ist auch die justitia Christi infusa eine Lüge.“ Nun betrachte ich freilich die Erbsünde nicht als wahre und eigentliche Sünde in dem Sinne des H. Schumacher, weder als die von Adam begangene und auf alle dessen natürliche Nachkommen übergegangene Sünde der Uebertretung des göttlichen Verbotes im Paradiese (was Sch. in Nro. 83 u. 87 der Kath. K. Z. gelehrt hatte), noch auch als den aus dieser Sünde hervor- und auf alle Menschen übergegangenen Schuldzustand (reatum culpae), was er jetzt wieder lehrt: weil mir Beides einen Widerspruch mit der Vernunft einschließt, und auch, wie sich nachher zeigen

wird, weder das Eine noch das Andere katholiſche Glaubenslehre iſt; aber ich betrachte die Erbſünde doch immer als eine wahre und eigentliche Sündhaftigkeit, als ein Etwas, wodurch wir, wie Pallavicino lib. 7 hist. conc. Trid. cap. 10. n. 8. ſich ausdrückt, wegen der von Adam begangenen Sünde Gott mißfällig und ſowohl ſeiner Gnade als Glorie unwürdig werden. Sollte nun die Gerechtigkeit, die uns durch Chriſtum wird, nicht auch eine wahre und eigentliche Gerechtigkeit ſein können? Wer dürfte das in Abrede ſtellen? Doch Schumacher läugnet, daß die Erbſünde nach meiner Lehre eine wahre und eigentliche Sündhaftgkeit ſei: weil ich die Erbſünde ihrer Natur nach in das aus Adams Sünde entſprungene und allen Menſchen angeborene Mißverhältniß zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit, oder in die unordentliche Sinnlichkeit (malum concupiscentiae) ſetze. Allein ſollte dieſes aus Adams Sünde entſprungene Mißverhältniß, dieſes malum concupiscentiae, wie es Auguſtin nennt, welches jedem Menſchen wegen ſeiner Abſtammung von Adam anklebt, und wodurch jeder Menſch ohnmächtig iſt zu allem wahrhaft Guten und Gottgefälligen, dagegen zu allem Böſen nur zu geneigt, und welches malum nach demſelben Auguſtin nur durch Gottes Gnade überwunden werden kann; ſollte dieſes malum concupiscentiae nicht einen Zuſtand wahrer und eigentlicher Sündhaftigkeit begründen, worin der Menſch Gott mißfällig und ſowohl ſeiner Gnade als Glorie unwürdig iſt? Oder kann ein Weſen, welches zu allem wahrhaft Guten ohnmächtig u. ſ. w. iſt, dem heiligen Gott wohlgefällig ſein? Wer dürfte dieſes bejahen, jenes läugnen wollen. Freilich ſchließt dieſer Begriff von der Erbſünde, der aber, wohlgemerkt! immer nur als Hypotheſe von mir vertheidigt worden iſt, keine eigentliche Schuld, verſtehe keine Schuld im ſubjectiven Sinne, d. h. keine aktuelle oder perſönliche Schuld, ein; aber er läßt doch immer noch eine gewiſſe Schuld der Erbſünde zu, eine objektive Schuld nämlich, in wiefern das *malum concupiscentiae* den Menſchen vor Gott mißfällig und ſeiner Gnade wie Glorie unwürdig macht. Vgl. die *Meletemata Theologica* oder Theologiſche Studien. Herausgegeben von *Dr.* Braun und *Dr.* Elvenich, S. 67 ff.; — Bei dieſer Gelegenheit muß ich den „gelehrten" Paſtor einer kleinen — ſoll ich ſagen: Unredlichkeit? doch nein, in dem Zuſtande, worin ſich Schumacher als Polemiker gegen mich in uno continuo befindet, iſt ein

Versehen nur allzu leicht möglich; also — eines kleinen Versehens beschuldigen oder zeihen. „Sie wollen sich gefälligst erinnern, daß der allgemeine Kirchenrath von Trient (sess. 5. c. 5.), mit unverkennbarer Bezugnahme auf den Brief an die Römer, uns die authentische Interpretation gegeben hat, daß, wenn der Apostel die Begierlichkeit (so übersetzt Sch. *concupiscentia*) Sünde nenne, dieß nur im uneigentlichen Sinne geschehe, insofern selbige aus der Erbsünde herstamme und zur aktuellen Sünde geneigt mache. Es würde demnach eine wahrhafte Thorheit sein, aus dieser figürlichen Redeweise des Apostels, aus dieser Wortvertauschung einen hinreichenden Grund für die bestrittene Bedeutung von ἁμαρτια — peccatum (nämlich für die Bedeutung des ἁμαρτια in der Stelle Röm. 5, 12. als einer sündhaften, den Menschen zum Guten ohnmächtig, dagegen zum Bösen geneigt und darum vor Gott mißfällig machenden Beschaffenheit) hernehmen zu wollen." Herr Sch. hat hier übersehen, daß das Konzilium von Trient von der Concupiscentia *in renatis* spricht, uns also erklärt, daß die Konkupiszenz in den Wiedergeborenen nicht wahrhaft und eigentlich Sünde sei; aber deutet es nicht unverkennbar hierdurch an, daß die Konkupiszenz in den Nichtwiedergeborenen wahrhaft und eigentlich Sünde, d. h. eine sündhafte Dispositon (nicht: aktuelle Sünde, was sie nach Jakobus nicht ist und auch gar nicht sein kann) sei? Oder bin ich der erste, der diese Stelle des Concilii Tridentini so auffaßt? Sagte nicht schon vor drittehalb hundert Jahren der berühmte Estius in lib. II. sentent. distinct. 30. §. 9.: „Per hoc, quod docent (scil. Patres Tridentini), *concupiscentiam in renatis non esse peccatum*, sess. 5, can. 5., satis videntur significasse, *eam esse peccatum in non renatis*"*). Und lehrt nicht, um noch einen viel ältern und ohne Vergleich wichtigern Theologen zu nennen, der h. Augustin an fast unzähligen Stellen, daß die Konkupiszenz ein Uebel (malum), ein Fehler (vitium), eine (sittliche) Krankheit der menschlichen Natur (morbus, languor, morbida qualitas naturae humanae) sei, und daß sie den Menschen in die Verdammung ziehe, wenn nicht der *Reatus* derselben durch die Gnade Jesu Christi (die Taufgnade) solvirt werde**)? lehrt also nicht der große Heilige so unzweideutig als möglich, daß die Konku-

*) Sieh die ganze Stelle im 18. Hefte dieser Zeitschr. S. 63.
**) Man sehe dieser Zeitschr. 31. H. S. 155 ff.

piszenz in den noch nicht Wiedergeborenen wahrhaft und wirklich eine ſündhafte Beſchaffenheit ſei? Ich denke, H. Sch., der mich ſo oft auf die älteren Theologen und Kirchenväter verweiſet, werde vor dieſen beiden Männern Reſpekt haben und zugeben, daß man mit denſelben die Konkupiszenz in den Nichtwiedergeborenen als eine wahre und eigentliche Sündhaftigkeit (ſündhafte Beſchaffenheit) betrachten dürfe. . . . Noch auf ein anderes Verſehen des H. Sch. muß ich aufmerkſam machen. H. Sch. ſagt, der Apoſtel nenne nach der authentiſchen Interpretation des Concilii Tridentini, die Begierlichkeit nur im uneigentlichen Sinne Sünde, nämlich „inſofern ſelbige aus der Erbſünde herſtamme und zur aktuellen Sünde geneigt mache.“ Das genannte Konzil ſagt aber von der Konkupiszenz bloß: „quia *ex peccato* est, et ad peccatum inclinat;“ heißt denn das: weil ſie aus der Erbſünde ſtammet und zur aktuellen Sünde geneigt macht?“ Ich ſollte doch meinen, peccatum in einem und demſelben Satze zweimal gebraucht, müſſe auch immer in demſelben Sinne, und könne nicht, ohne Verwirrung zu veranlaſſen, in einem zweifachen Sinne genommen ſein; ſei es daher das zweitemal unwiderſprechlich in dem Sinne von aktueller Sünde genommen, ſo müſſe es auch nothwendig an der erſten Stelle in dieſem Sinne genommen werden. Auch iſt ja dieſer Theil des tridentiſchen Dekrets über die Erbſünde ohne allen Zweifel nach dem heil. Auguſtinus abgefaßt; was verſteht denn nun aber Auguſtin unter peccatum in dem Satze quia ex peccato est? das peccatum *originale?* Mit Nichten, ſondern das *peccatum praevaricationis Adae in Paradiso commissum;* wie er denn an unzähligen Stellen ausdrücklich lehrt, daß die Konkupiszenz, womit wir leider alle behaftet ſind, aus dieſer Sünde Adams ſtamme. Vgl. dieſ. Zeitſchr. 31. H. S. 153—155.

Noch Eins: nach Pallavicino hist. Conc. Trid. lib. 7. cap. 9. in fine ſtand in dem Dekrete über die Erbſünde anfänglich der ausdrückliche Satz: „Non improbari a synodo novam illam positionem scholasticis usitatam, aientibus, manere post baptismum partem *materialem* originalis peccati, non item *formalem;*“ welcher nachher weggelaſſen wurde, nicht aber darum, weil er irrig wäre, ſondern aus andern Gründen. Unter dem materialen Beſtandtheil der Erbſünde verſtanden aber die Scholaſtiker eben die Konkupiszenz oder die Empörung der Sinnlichkeit wider die Vernunft; und iſt die Konkupiszenz ein Beſtandtheil der Erbſünde, der auch in

den Getauften noch zurückbleibt: kann dann gesagt werden, die Konkupiszenz stamme aus der Erbsünde, oder sei eine Wirkung (Folge) der Erbsünde?

Aber ich weiß wohl, worauf H. Sch. lossteuert: die Erbsünde soll gar nicht in der Konkupiszenz bestehen können; und darin gerade, daß ich die Erbsünde ihrer Natur nach in die Konkupiszenz setze, darin gerade soll mein Hauptirrthum bestehen. Es wird daher gut sein, wenn ich hier alle die Theologen, deren mehrere sogar den Heiligen der Kirche zugezählt sind, namhaft mache, mit denen ich diesen gräulichen Irrthum gemein habe; die H. Sch. also auch alle, wenn er anders kein Acceptor personarum ist, der mit zweierlei Gewicht auswägt, in die Kategorie der Irrlehrer wird versetzen müssen.

An der Spitze dieser Theologen steht der h. Augustinus, welcher die Konkupiszenz das Erbübel (malum originale) nennt, die Erbsünde sich mittelst der aufgeregten Konkupiszenz der Eltern bei der Erzeugung des Menschen fortpflanzen läßt ꝛc. und überhaupt von der Konkupiszenz alles das aussagt, was die katholische Kirche nur von der Erbsünde lehrt; dem also nothwendig die Erbsünde in der Konkupiszenz bestehen muß. Ich verweise Kürze halber, auf meine diesfällige Abhandlung „Augustinus über die Konkupiszenz" im 31. u. 32. Hefte dieser Zeitschrift; auch auf H. 4. S. 103—4.

Auf der zweiten Stelle steht der magister sententiarum, Petrus Lombardus: dieser setzt auf die Autorität des h. Augustin, so bestimmt als möglich lib. 2. sent. dist. 30 u. 32. die Erbsünde in die Konkupiszenz (die letzte Stelle steht ausführlich im 18. H. dieser Zeitschr. S. 61—62.); und wenn Sch. mir hierin nicht glauben will, so glaube er wenigstens dem h. Bonaventura, welcher in lib. 2. dist. 30. art. 2. qu. 1. ausdrücklich sagt, daß der Magister und auch der h. Augustin die Erbsünde ihrer Wesenheit nach (per essentiam) in die Konkupiszenz setzen; oder dem Bellarmin, der de amiss. gratiae et stat. pecc. lib. 5. cap. 15. dasselbe thut, und welcher ihm ja in der Bestimmung dessen, was Dogma ist, fast eine unfehlbare Autorität ist; obwohl man demselben, und das mit allem Rechte, von jeher vorgeworfen hat, daß er die Meinungen der Theologen nicht allemal von der Lehre der Kirche genau unterschieden habe.

Dem Petrus Lombardus folgten in der Bestimmung der Natur der Erbsünde mehrere Scholastiker, wie Henricus Gandavensis, Gregorius Ariminensis, Johannes

Oriedo, vor allen aber der h. Bonaventura. Zum Theile habe ich ſeine Anſicht von der Natur der Erbſünde im 29. Hefte dieſ. Zeitſchr. S. 131 vorgelegt. Hören wir ihn jetzt ganz. In lib. 2. sentent. dist. 30. art. 2. lautet die Conclusio auf die qu. 1. An peccatum originale sit concupiscentia ſo; „Peccatum originale est concupiscentia secundum quod in se claudit debitae justitiae carentiam, quae concupiscentia se habet per modum habitus.“ Und in der Responsio heißt es dann weiter: „Dum quaeritur, quid sit originale peccatum, *recte* respondetur, *quod sit concupiscentia immoderata*, recte etiam respondetur, quod sit debitae justitiae carentia (vgl. hierüber den h. Thomas v. Aquin im 18. H. dieſ. Zeitſchr. S. 66): et in una istarum responsionum clauditur alia, licet una notificet ipsum *habituale* peccatum ratione ejus, quod est in ipso habens modum *conversionis*; altera vero rationem *privationis*. Concedendum est igitur, sicut rationes attendunt, et Magister dicit in litera, *quod originale peccatum est, concupiscentia;* et haec non quaecunque, sed *concupiscentia prout claudit in se debitae justitiae carentiam: haec autem est concupiscentia immoderata et intensa, adeo ut sit carnis ad spiritum praedominantia* (nämlich inſofern die Konkupiszenz den Menſchen zu allem wahrhaft Guten und Gottgefälligen gänzlich ohnmächtig, und zu allem Böſen aufgelegt macht; was ſie immer und ſo lange thut, bis die Gnade Gottes ihn wieder zur Vollbringung alles wahrhaft Guten befähigt); et talis semper est juncta carentiae debitae justitiae, et *secundum quod nobis inest ab origine, dicitur peccatum originale.* Et hoc est, quod dicit Glos.super illud: Beati quorum remissae sunt iniquitates. Glos. iniquitatem dicit *fomitem qui ante baptismum non tantum poena est sed culpa, post baptismum vero poena tantum est, et non culpa.* Cum enim deletur originale, non deletur ut omnino non sit, sed ut non sit peccatum.“ Mit dürren Worten ſetzt alſo der ſeraphiſche Lehrer die Erbſünde in die Konkupiszenz; und dieſe Konkupiszenz iſt demſelben vor der Taufe nicht bloß eine Strafe ſondern auch eine Schuld; nach der Taufe aber nur mehr eine Strafe. Daß aber nach Bonaventura die Schuld der Konkupiszenz (Erbſünde) in nichts anderm beſtehe als darin, daß dieſe den Menſchen zum Böſen hinneigt und zu allem wahrhaft Guten ohnmächtig macht, habe ich im 31. Hefte dieſ. Zeitſchr. S. 135—136 unwiderleglich dargethan. Hören wir nun, wie die Konkupiszenz durch die Gnade der Taufe als Erbſünde,

aufgehoben werde. In dist. 32. exposit. text. ſagt der h. Bonaventura: „Concupiscentia duo dicit. Dicit enim appetitum immoderatum boni commutabilis; et sic dico, quod ista immoderantia circa appetitum potest esse *dupliciter*. Aut ita *quod ratio captivetur, et anima pervertatur, ut necessitatem habeat praeponendi bonum commutabile bono incommutabili* (H. Sch. ſieht hieraus, daß auch Bonaventura dem mir angeſchuldigten Lutheriſchen Irrthum*] huldigt), et sic dicitur esse concupiscentia intensa; et *hoc modo tenet rationem culpae*, ratione videlicet illius *immoderantiae*. Alio modo concupiscentia dicit, *immoderantiam*, non *quia ratio succumbat sensualitati*, sed *quia sensualitas non perfecte obtemperet rationi;* et hoc modo tenet rationem *poenae*. Primo modo, quia tenet rationem *culpae*, directe opponitur ipsi *gratiae;* et ideo *gratia superveniens aufert illam immoderantiam*, *pro eo quod talis immoderantia ponebat debitae justitiae carentiam*. Aliam autem immoderantiam, quae sicut dictum est, dicit rationem *poenae*, non tollit gratia in suo adventu, propter hoc quod non opponitur formaliter ei; sed quoniam gratia et concupiscentia relicta respectu ejus, ad quod inclinant, quandam habent oppositionem, hinc est quod secundum quod homo plus exercitatur in gratia, magis et magis remittitur concupiscentia: nunquam tamen omnino tollitur concupiscentia, quia semper remanet radix ejus in homine, nisi auferatur per donum gratiae speciale.“ Die Tilgung der Erbſünde durch die Taufe beſteht alſo nach Petrus Lombardus und Bonaventura darin, daß der Menſch mit Hülfe der empfangenen Gnade die Konkupiszenz überwinden, und wieder gerecht und heilig leben kann. Die Konkupiszenz ſelbſt bleibt zwar in dem Getauften, aber nicht als Erbſünde, ſondern als ein Etwas, womit derſelbe kämpfen und durch welchen Kampf er ſich Verdienſte für die Ewigkeit erwerben ſoll. Aber kehrt dann nicht die Erbſünde zurück, wenn der Getaufte die empfangene Gnade nicht anwendet zur Ueberwindung der Sinnlichkeit? Der h. Bonaventura antwortet loc. cit.: „Respondetur, quod concupiscentia augetur per consensum illicitum, sicut dicit Augustinus, et hoc duplici ex causa. Primo, quia gratia expellitur, ex cujus praestentia ratio sensualitati prae-

*] Welchen Lutheriſchen Irrthum ſelbſt der „gelehrte“ Paſtor gar nicht zu kennen ſcheint. Ich verweiſe auf Möhler's Symbolik S. 66 ff. (5. Aufl.).

erat, et per consequens remittebatur concupiscentia. Alia est ratio, quia potentia ex frequentia actus magis promta efficitur ad exeundum in actum consimilem, et quia actus illicitus dicit actum concupiscendi, hinc est, quod concupiscentia augetur ab actu illicito, quasi a simili. *Ad illud ergo quod objicitur, quod tunc redit originale peccatum (Scil. cum revocatur concupiscentia in regnum proprium,* wie es vorhin heißt), *dicendum, quod hoc non consequitur, duplici ex causa.* Primo quidem, *quia concupiscentia regnans non dicitur peccatum originale, nisi in quantum habet regnum et dominium ab ipsa hominis origine; cum autem illud habet per illicitum actum, non habet rationem originalis peccati, sed potius actualis.* Alia est etiam ratio, quia aliter diminuitur concupiscentia per baptismum, aliter augetur per illicitum consensum etc.“ Nachher, art. 1. qu. 1. t 2., wird alles dieſes weiter auseinander geſetzt, worauf ich der Kürze wegen verweiſe. Genug über den h. Bonaventura.

Unmittelbar vor dem Concilium Tridentinum ſetzten die Natur der Erbſünde in die Konkupiszenz, oder waren doch nicht entgegen, wenn man es thäte, die Konfutatoren der Augsburger Konfeſſion, Eck, Cochläus und Wimpina: „Quodsi juxta divi Augustini sententiam *) *vitium originis* dicerent *concupiscentiam, quae in baptismo peccatum esse desinat,* acceptandum esset.“ Vid. Fabricii Harmonia Confess. Aug. p. 15. Colon. 1587. Nach Auguſtin aber iſt die Konkupiszenz keine wirkliche Sünde, ſondern der Inbegriff aller Begehrungen des unedleren Theils (des Fleiſches) im Menſchen gegen den edleren (den Geiſt), oder richtiger: die aus Adams Sünde entſprungene und allen Menſchen angeborene Anlage zu allen dieſen Begehrungen, welche nur mit Hülfe der göttlichen Gnade überwunden werden können; alſo eine angeborene Sündhaftigkeit; und jene Konfutatoren ſind zufrieden, wenn die Erbſünde in die beſchriebene Konkupiszenz geſetzt werde, jedoch unter der Bedingung, daß ſie durch die Taufe den Charakter der Sündhaftigkeit verliere — wie? Unſtreitig in der von Petrus Lombardus und Bonaventura angegebenen Weiſe.

Das Concilium Tridentinum hat über die Natur der Erb-

*) Von Petrus Lombardus an, waren alſo offenbar die Theologen durch das ganze Mittelalter hindurch der Anſicht, nach Auguſtinus beſtehe die Erbſünde in der Konkupiszenz.

sünde, „de qua“ — wie Pallavicini hist. conc. Trid. lib. 7. cap. 10. num. 6. sagt: — „Scholastici discordant“ gar nichts festsetzen, und darum auch gewiß nicht die dießfällige Ansicht eines h. Augustin, eines Petrus Lombardus, eines h. Bonaventura und so vieler anderen ausgezeichneten Theologen verdammen wollen; ja es hat, nach dem Zeugnisse des Andradius, der auf dem Konzil gegenwärtig war und einen bedeutenden Antheil an den Verhandlungen hatte, das Dekret über die Erbsünde mit Absicht und Fleiß so abgefaßt, ut nihil vel in Scholasticis, vel in aliis pontificiis scriptoribus quantumvis profanum et falsum improbaretur et damnaretur, sed *ut liberrima relinqueretur licentia, quidvis opinandi de peccato originis.*“ Auch enthält dieses Dekret in der That nicht nur nichts, was der Lehre des h. Augustin, des Petrus Lombardus, des h. Bonaventura und so vieler andern Theologen über die Erbsünde entgegen wäre; vielmehr enthält es sogar Manches, was für diese Lehre spricht, wie ich nachgewiesen habe im 29. H. dies. Zeitschr. S. 132—139; und was ich hier wieder nachzulesen bitte. Auch wünschte ich recht sehr, daß man über die tridentinische Lehre von der Erbsünde die „Meletemata Theologica oder Theologische Studien“ von Braun und Elvenich S. 73—74 nachläse.

Die Wahrheit des so eben Gesagten erhellet faktisch daraus, daß auch nach dem Conc. Trid. viele katholische Theologen die Erbsünde unbedenklich in die aus Adams Sünde entsprungene und auf alle seine Nachkommen übergegangene Konkupiszenz gesetzt haben. Von den mir bekannten nenne ich hier folgende:

1. Estius. Derselbe äußert sich in lib. 2. sentent. dist. 30. §. 9. über die Natur der Erbsünde und in lib. 2. dist. 32. §. 2. über die Tilgung derselben durch die Gnade gerade wie der h. Bonaventura. Man sehe dies. Zeitschr. 18. Heft S. 62—63.

2. Ildephons Schwarz. Im 2. Bande seines Handbuches der christlichen Religion sagt dieser Gelehrte, und zwar S. 26 ff.: „Die h. Schrift gibt uns nun von dem Ursprunge des Verderbnisses (nämlich des Mißverhältnisses zwischen Vernunft und Sinnlichkeit) folgende Erklärung. Röm. 5. sagt Paulus, daß dieses eine von unseren Stammeltern erhaltene Erbschaft sei. Nicht bloß den Tod, sagt er, hat Adam auf uns vererbt; sondern die Allgemeinheit des Todes ist vielmehr ein sinnlicher Beweis, daß wir alle an etwas Theil *haben*, wodurch der Tod in die Welt kam: so wie der Tod ist

auch die Sünde durch Adam in die Welt gekommen. Es kann aber dies nicht bloß von der ſinnlichen Natur, die wir ererbten, verſtanden werden, denn wie könnte ſonſt der Apoſtel ſagen, durch Adam's Verbrechen wäre Sünde und Tod erſt über alle ſeine Nachkommen gekommen? Die Sünde, die durch Adam in die Welt kam, war nicht Adam's Handlung gegen das Verbot. Denn von dieſer könnte Paulus wieder nicht ſagen, ſie wäre nicht zugegen geweſen, ſie wäre durch das Geſetz erſt aufgelebt. Es muß alſo ein von Adam's Sünde entſprungenes, auf Alle fortgeerbtes, und zur Sünde disponirendes Verderben ſein" — was aber nach dem Vorhergehenden und auch nach dem Nachfolgenden nichts anderes als die Konkupiszenz iſt. S. 31 ff. läßt Schwarz dieſes Verderben durch die giftige Beſchaffenheit der von Adam im Paradieſe genoſſenen Baumfrucht in die menſchliche Natur kommen. S. 34: „Die menſchliche Natur iſt alſo nicht in der Ordnung, in der ſie vom Schöpfer geſchaffen war, und in der ſie ſein ſollte, ſie iſt vom wahren Guten abgeneigt, die Sinnlichkeit hat die Obermacht, die die Vernunft haben ſollte: und doch ſieht der Menſch noch die Billigkeit des moraliſchen Geſetzes ein, ſieht ein, daß er ſich nicht durch die Sinnlichkeit beſtimmen laſſen ſollte, ſieht, daß die Sünde ihm imputabel iſt. Kurz Irrthum in dem Urtheile, Uebergewicht der Sinnlichkeit, Verluſt der Ordnung, in der die menſchliche Natur gegen den Schöpfer geſchaffen war, iſt die Folge der Sünde Adam's auf uns, das Erbübel, die Erbmakel, die immer einen Bezug auf Adam's Sünde hat. Wegen dieſer habituellen Abneigung gegen das Gute, die bei dem Erwachen der Vernunft als Maxime aufgenommen wird, und daher nach dem Ausdrucke der Bibel der Sinn des Menſchen ſchon von Jugend auf zum Böſen iſt, konnte Gott dem Menſchengeſchlechte keine Glückſeligkeit zuerkennen. Er hatte nicht die Kräfte, wodurch er den Geiſt des Geſetzes beobachtete, und hatte auch kein Recht und Hoffnung dazu; es konnte an ihm das höchſte Gut, wozu er beſtimmt war, nicht erreicht werden. Er konnte alſo nicht im Zuſtande des göttlichen Wohlgefallens ſein. Will man einen ſolchen Zuſtand der Seele, die nicht nur eine habituelle Abneigung vom wahren Guten, ſondern auch keine Kraft dazu hat, den Tod derſelben nennen, in wiefern die entgegengeſetzte Dispoſition ihr Leben iſt, ſo hat man

den Schriftgebrauch vor sich, wo so manchesmal vom geistlichen Tode, vom Bleiben im Tode u. dgl. die Rede ist." Wer kann es verkennen, daß auch dem liebenswürdigen Pater Ildephons die Erbsünde in der Konkupiszenz besteht, die selbst Liebermann vertheidigen zu können glaubt (Institut. Theolog. tom. 3. p. 367—368 [Edit. 4.])?

3. Marian Dobmayer und dessen Epitomator Salomon. Man sehe deren dießfällige Lehre im 18. Hefte dies. Zeitschrift. S. 63—64.

4. Bischof Frint. Man sehe das. S. 64—66.

5. Chorherr Franz Geiger in Luzern. Man sehe dies. Zeitschr. 4. Heft S. 104—5. Der allda angeführten Stelle aus dem ersten Bande seiner gesammelten Schriften füge ich noch folgende aus dem zweiten Bande S. 271—273 bei: „Es gibt eine zweifache Abwendung von Gott; eine persönliche, willkührliche und eine natürliche. Adam wich von Gott ab, und verlor das Wohlwollen Gottes; der göttliche Lebensstrahl, der ihn durchdrang, war abgebrochen; das göttliche Leben entwich aus ihm; nur sein physisches Leben lebte er noch. Für ihn war es persönliche Sünde; für uns aber ist es natürliche. Da Gott nach dem sechsten Tage nichts Neues mehr schuf, mußten wir im Keime schon in ihm gewesen sein*). Aus ihm entwich das göttliche Leben; somit konnte er es auch für uns nicht mehr vermitteln. Die Sinnlichkeit, die jetzt kein göttliches Gleichgewicht mehr hatte, wurde vorherrschend; Adam konnte uns keine andere, als eine vorherrschende, unbändige Sinnlichkeit mittheilen, die uns folgerecht in eine habituelle Abwendung von Gott, als höchsten Gesetzgeber, und in eine habituelle Hinneigung zum Sinnlichen, folglich in einen habituellen Aufruhr gegen Gott versetzt. Deßwegen sagt der Apostel: „In Adam haben wir gesündigt, in ihm sind wir dem göttlichen Leben entrückt worden. Adam hat sein Verderbniß allen Menschen mitgetheilt; aus einer verderbten Wurzel konnte nichts Gutes mehr hervorgehen,

*) Im ersten Bande seiner gesammelten Schriften S. 5. erklärt sich Geiger hierüber so: „So wie das erste Apfelkörnlein den Keim des Baumes, der wieder Aepfel und solche Körnlein hervorbringt, schon in sich hat; hatte auch der erste Menschden Keim der ganzen Menschheit in sich. Weil er also dem Tode anheimfiel, so fiel auch mit, oder besser in ihm das ganze Menschengeschlecht in den Tod (in Adam omnes moriuntur, in quo omnes peccaverunt)."

und in dieſem Zuſtande konnte Gottes Wohlwollen auch auf uns nicht mehr ruhen; Gott konnte uns zu dem Zwecke, den er uns vorſteckte, nicht mehr brauchen. Daß aber dieſe Naturſünde auf allen Menſchen haftet, wer könnte das beſtreiten?..... Ich würde es für die größte Gotteslästerung halten, wenn ich behaupten wollte, Gott ſelbſt habe ſchon urſprünglich dieſe überwiegende Neigung zum Böſen in uns gelegt. Es gibt da keine andere Erklärung dieſes Unheils, als jene der heiligen Urkunden. In Adam ſind wir ſchon dem göttlichen Leben entrückt, und er hat ſein **critis sicut Dii**, ſeinen Hochmuth, und Unabhängigkeitsſinn Gott gegenüber in uns eingepflanzt, welcher dann den Zorn, Neid und die übrigen Laſter ganz natürlich in ſeinem Gefolge hat. Wer dieſe natürliche, von den Eltern ererbte Sünde (die der ganzen Beſchreibung nach nichts anders iſt als das, was ich mit Auguſtin die Konkupiszenz nenne) nicht anerkennt, von dieſem behaupte ich, er habe in ſeinem Leben noch niemals ernſtlich und aufrichtig in ſein eigenes Herz hineingeſchaut." Alſo auch der ehrwürdige Geiger ſetzt die Erbſünde in die aus Adams Sünde entſprungene und auf alle Menſchen durch ihre Abſtammung von demſelben übergegangene Konkupiszenz.

6. Maurus Hagel ſagt in ſeinem Buche: Der Katholicismus und die Philoſophie, Sulzbach 1822. S. 42—43: „Die Lehre der chriſtlichen Offenbarung von der Erbſünde enthält im Weſentlichen Folgendes: Der Menſch iſt von Natur aus verdorben und zum Böſen geneigt, und dieſe natürliche Verdorbenheit und Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur hat ſich durch die Schuld des Stammvaters auf die Nachkommen verbreitet.... Es iſt nicht unvernünftig, mit der Bibel anzunehmen, daß die Verdorbenheit und Sündhaftigkeit der menſchlichen Natur in einem Verſchulden der Stammeltern gegründet, und von dieſen auf die Nachkommen fortgepflanzt worden ſei; denn Niemand wird läugnen, daß der erſte Menſch ſeine Freiheit mißbrauchen, und dadurch an ſeiner urſprünglichen Vollkommenheit verlieren konnte. War aber einmal der Stammvater zerrüttet und verdorben, ſo war es ganz natürlich, daß ſich ſeine Zerrüttung und Verdorbenheit den Nachkommen mittheilten; denn wir ſehen es ja immer, daß die Indiſpoſitionen, Neigungen, Mängel der Eltern auf die Kinder übergehen. . . . Um die Vernunftmäßigkeit der bibliſchen Lehre von der Erbſünde in ein noch helleres Licht zu

setzen, bemerken wir noch Folgendes: Die Bibel lehrt nicht, daß uns die Sünde Adams zugerechnet werde, etwa weil unser Aller Wille in den Willen Adams eingeschlossen war; sondern nur, daß uns wegen der Abstammung von Adam ein Fehler der Natur (der aber dem eben Angeführten zufolge nichts anders ist als die Konkupiszenz) anklebe." Vgl. dessen Demonstratio religionis christianae catholicae tom. 2. pag. 85., wo dieselbe Lehre vorgetragen wird.

7. Adam Joseph Onymus, die Glaubenslehre der katholischen Kirche, zweite Abtheilung S. 5. ff.: „Die Sünde des ersten Menschen hat die menschliche Natur mit ihrem Verderbniß durchdrungen; dieses Verderbniß der menschlichen Natur nennt man die Erbsünde." Aus der Beschreibung dieses Verderbnisses, die nun folgt, erhellet sonnenklar, daß auch diesem Onymus, dessen Buch vom Pabst Leo XII. selbst approbirt worden ist, die Erbsünde in der Konkupiszenz besteht: „Der Mensch, der zum Ebenbilde Gottes geschaffen war, vergißt so leicht Gott, wird von der Sinnlichkeit verführt, von der Leidenschaft hingerissen, von irdischem Gewinne verblendet. Oft hört er nicht auf die Stimme der Vernunft, betäubt sein Gewissen, hat nicht mehr acht auf das, was recht und gut ist; insbesondere zeigt sich bei ihm ein überwiegender Hang zum Bösen. Zugleich ist der Mensch den Mühen des Lebens, den Krankheiten, und auch allen den Drangsalen unterworfen, die sündige Menschen Andern verursachen, wie dies bereits bei der ersten Familie der Fall war — und sein Ende ist der Tod." Nachdem Onymus zum Beweise dessen mehrere Schriftstellen, besonders Röm. 3, 9 ff. und Röm. 7, 14 ff. angeführt hat, fährt er S. 7 fort: „Aus allem dem sehen wir, daß ein sittliches Verderbniß wirklich in dem Menschen besteht; nun kann aber dieses nicht von Gott sein, der unendlich gut, heilig und gerecht ist; die Schuld liegt also an dem Menschen." Zum Beweise dessen führt er Röm. 5, 12 ff. Ephes. 2, 3. Job. 14, 4. und Psalm 50, 5. an; und schließt dann S. 8.: „dieses ist denn nun auch die Lehre der katholischen Kirche." Die hierüber sprechende Stelle ist bereits im 31. Hefte dieser Zeitschr. S. 187 angeführt worden.

8. Franz Oberthür lehrt im zweiten Bande der biblischen Anthropologie durchaus, daß die Erbsünde, das Erbübel, in der Konkupiszenz bestehe. Ich muß aber, um nicht zu lang zu werden, dessen Aeußerungen übergehen; und will nur noch die zwei Theologen Stattler und Zimmer, welche von Liebermann „viri inter Catholicos Theologos principes" genannt werden, anführen.

9. Stattler definirt, Theologia christian. theoret. §. 223., die Erbſünde ſo: „Defectum habitualem naturae nostrae a ratione medii idonei ad finem creationis ultimum consequendum, solius vi originis ex Adamo peccante seorsum spectatae in nobis existentem sine alio ejus remedio ac reparatione sufficiente, *peccatum originale* merito apellamus.“ Und §. 226.: *Natura peccati originalis* consistit in hoc, quod Omnes Adae posteri vi originis ex Adamo peccatore concipiantur cum concupiscentia habituali, ac simul expertes omnis remedii sufficientis adversus illam tum physicam necessitatem, qua ex habituali passim actualis mala concupiscentia praeveniens exoritur, tum adversus necessitatem moralem, quae in mala concupiscentia actuali praeveniente oritur concupiscentia actualis consequens rationem, physice libera, et deliberata, seu peccatum morale: id est quod concipiantur expertes habitualis gratiae et efficacis benevolentiae Dei, qua is decernat eis largiri omnes necessarias illustrationes et gratias actuales supernaturales, ceu unicum remedium proximum consequendae in omni casu necessitatis potentiae et libertatis moralis in appetendo vero bono, atque insuper secuta in hoc statu morte etiam largiri eisdem beatitatem aeternam.“ Zwar weiß ich wohl, daß Stattler der (unbegründeten) Anſicht iſt, die unordentliche Sinnlichkeit ſei dem Menſchen anerſchaffen und dann erſt durch Gottes übernatürliche Gnade ordentlich gemacht worden; und jene Sinnlichkeit ſei, nachdem der Menſch dieſe Gnade verſcherzt hatte, nun in ihrer natürlichen Geſtalt in ihm hervorgetreten; aber das iſt doch richtig, und nicht zu bezweifeln, daß dieſer vir inter Theologos catholicos princeps von einer eigentlichen Sünde oder Sündenſchuld der Erbſünde im Schumacher'ſchen Sinne nichts wiſſen wollte noch wiſſen wollen konnte.

10. Patritius Zimmer, Theolog. christian. special. et theoret. pars. 2. pag. 73—76., beſtimmt zuerſt, was die Erbſünde nicht ſei: „1. Peccatum originale non est *peccatum actuale;* non enim ii effectus, quos causat peccatum actuale, uti *vera culpa, et vera poena* ex hoc peccato in homine esse possunt, qui solo originali peccato infectus est, cum ad *veram culpam,* et poenam *liber propriae voluntatis consensus absolute necessarius* sit (das möge ſich H. Sch. merken); hinc nemo de peccato originali *dolere,* nemo *poenitere* debet imo *ne prudenter quidem potest* (das wird wahrſcheinlich für H. Sch. horribile auditu ſein): ergo,

quod est peccatum actuale originale esse non potest. *Ea de causa in homine, quem originaria labes inficit, tantummodo aliquid sit, necesse est, analogum — simile verae culpae, et poenae;* nimirum sicut ille, qui actu peccat, culpam committit, et hanc propter culpam amore et amicitia Dei caret, sive Deo displicet; ita iste, qui originali peccato infectus est, amore, et amicitia Dei caret; *et quemadmodum vera culpa facit hominem Deo displicere; ita quoque illa superioritas concupiscentiae contra rationem conjuncta cum impotentia eam tollendi facit hominem Deo displicere;* quidquid enim, et quamdiu quid cum fine ultimo creationis, cum fine morali non congruit, illud, et tamdiu Deo placere non potest. *Quod autem de culpa dictum est, idem quoque de poena valet; nam solum quid analogum verae poenae damni (de poena sensus sermo esse non potest) in eo observamus, quem originale peccatum premit. . . . . Natura originalis peccati sita et est, et esse debet 1. in ea naturali concupiscentia carnis, quae in amorem rerum terrenarum contra legem Dei propendet; et idcirco naturalis dicitur, quia naturali generatione contrahitur, id est, ea, quae et in legibus mundi sensibilis comprehensa est, et per quam incipit natura hominis formari: 2. in impotentia, quae cum hac naturali concupiscentia carnis conjuncta est, et sicut ista naturali generatione contrahitur; haec autem inde provenit, atque in eo posita est, quod homo ex natura sua illis viribus careat, quibus, ut ad ultimum finem pervenire possit, opus habet, atque hic defectus virium naturalis propter Adae peccatum singulari Dei beneficio sublatus non sit. Ergo originale peccatum situm est partim in naturali concupiscentia carnis adversa Dei legibus, partim in defectu seu absentia gratiae Dei natura altioris, per quam impotentia resistendi concupiscentiae carnis naturali generatione contracta tolleretur.* In his duobus vero naturam originalis peccati sitam esse, eadem argumenia probant, quae pro existentia ejusdem peccati a nobis ex pleno et perfecto criterio christianae revelationis prolata sunt“ (was dann Zimmer ſofort nachweiſet).

Da hätten wir alſo eine Menge älterer und neuerer allgemein geſchätzter Theologen, die gleich mir die Natur der Erbſünde in die aus Adams Sünde der Uebertretung des göttlichen Verbotes entſprungene und auf alle deſſen natürliche Nachkommen übergegangene unordentliche Sinnlichkeit

(Konkupiszenz) und in die Unfähigkeit derſelben, dieſe Sinnlichkeit durch ſich ſelbſt zu überwinden, ſetzen, und welche von keiner andern Sündenſchuld (reatus culpae) derſelben wiſſen, als von derjenigen, die darin beſteht, daß der Menſch durch die ihm angeerbte Konkupiszenz ohnmächtig zu allem wahrhaft Gottgefälligen und zu allem wirklich Böſen nur allzu geneigt iſt, darum aber auch Gott mißfällig und ſeiner Gnade wie Glorie unwürdig iſt. Nun weiß ich zwar recht gut, daß es auch andere Theologen gibt (heutzutage jedoch nur wenige), die mit H. Paſtor Schumacher eine eigentliche Schuld in der Erbſünde erblicken. Iſt darum aber ſchon dieſe Anſicht katholiſche Glaubenslehre, ſo daß man ihr abſolut, wie Schumacher verlangt, beipflichten muß, wenn man nicht in Ketzerei verfallen will? Dieſe Frage möge uns ein berühmter und anerkannter Kontroverſiſt des 17. Jahrhunderts beantworten. Holden ſagt divin. fid. analys. lib. 1. cap. 9 pag. 158. (nach der Ausgabe von Köln 1782): „*Certum est, illud non esse fidei divinae et catholicae dogma, cujus oppositum a plurimis piissimis et doctissimis Catholicis publice sustentari videmus, sciente nimirum et tacente Ecclesia universa.* Quandoquidem enim hujusmodi opinionum ac sententiarum auctores, nec ab Ecclesia damnati, nec excommunicati sunt, sed viva et vera catholicae societatis membra aestimantur, dum hujusmodi sententias asserunt, manifestum est, haud posse Contrarium tanquam fidei divinae et catholicae articulus ab Ecclesia universa haberi. *Ac ideo unicuique liberum erit, quam sibi visum fuerit partem amplecti absque minima haereseos vel erroris nota.*“ Nach Holden iſt es alſo gewiß, daß das kein katholiſches Dogma ſei, deſſen Gegentheil von ſehr vielen frommen und gelehrten Katholiken vertheidigt wird, wenn dieſes die Kirche weiß und ſchweigt; und es ſteht nach ihm Jedem frei, ſich ohne alle Gefahr der Ketzerei oder des Irrthums, zu dem Einen oder zu dem Andern zu bekennen. H. Schumacher wird doch wohl, wenn anders noch ein Funke von Wahrheitsgefühl in ihm iſt, zugeben, daß ein Auguſtinus, ein Bonaventura, ein Petrus Lombardus und alle die oben genannten neuern Theologen, die über die Erbſünde gerade ſo wie ich lehren, zu den frommen und gelehrten Katholiken zu zählen ſind; er wird, denke ich, auch wohl zugeben, daß die Kirche um die Lehre dieſer gro-

sen Heiligen und Theologen über die Erbsünde wisse und dieselbe bisher noch nicht verdammt habe. Also — doch den Schluß hieraus in Bezug auf mich zu machen, überlasse ich ihm selbst. Oder hat vielleicht das jetzige Oberhaupt der Kirche über meine Lehre von der Erbsünde, die ich mit dem h. Augustin, dem h. Bonaventura, dem Magister sententiarum und so vielen andern (oben genannten) Theologen gemein habe, das „unaufhebbare Urtheil" der Verwerfung ausgesprochen? H. Schumacher möge es versuchen, den Beweis hierfür zu liefern; und so lange er diesen Beweis nicht liefert, ist all sein Lärmen und Schreien über meine und Anderer dießfälligen Irrthümer und Ketzereien das Lärmen und Schreien eines Mannes, den man wohl bemitleiden muß, aber keiner fernern Aufmerksamkeit im Ernste mehr würdigen kann. H. Sch. wirft mir zu verschiedenen Malen unter andern ruhmredige Großsprechereien und zornmüthige Ergießungen vor, wobei er denn zugleich von ruhiger Prüfung und leidenschaftsloser Untersuchung spricht. Wahrlich diese Sprache und dieser Vorwurf lassen gut in dem Munde eines Mannes, der über seinen Gegner (in der Wissenschaft) mit knabenhafter Petulanz (um nicht zu sagen: mit der Wuth eines Rasenden) herfällt, und seine (vermeintliche) wissenschaftliche Ueberlegenheit mit einer kindischen, ja wahrhaft ekelhaften Eitelkeit überall zur Schau trägt. In der That! ihm kann ich in Wahrheit zurufen: „Medice cura te ipsum;" und: „Ejice primum trabem de oculo tuo, et tunc videbis ejicere festucam de oculo fratris tui." —

Nachtrag. Nachdem Vorstehendes niedergeschrieben war, kamen mir noch einige Fortsetzungen von der „ergebenen" Erwiederung des H. Sch. zu Gesicht. Ich kann es nicht über mich gewinnen, auch nur ein Wort noch zur Beleuchtung derselben niederzuschreiben; auch glaube ich nicht, daß es dessen, nach dem Bisherigen, für den unbefangenen Leser noch bedürfe. Aber einen Irrthum muß ich bei dieser Gelegenheit noch bekennen. Ich meinte früher (31. Heft. S. 175), H. Sch. gebe durch die ganze Haltung seiner „ergebenen Erwiederung" zu erkennen, daß er durch meine Rezension seiner Schrift über Erbsünde und Erbschuld (im 29. H. dies. Zeitschr.) an seinen verwundbaren Seiten empfindlich getroffen worden sei. Ich bekenne jetzt, daß ich mich gänzlich geirrt habe. Nein, ein Mann von Schumacher's Komplexion ist weder zu treffen noch zu verwunden. — Hiermit nehme ich Abschied von einem

Gegner, mit dem einen wiſſenſchaftlichen Kampf einzugehen und fortzuſetzen ein eben ſo nutzloſes als unerquickliches Geſchäft iſt; und verſpreche ich hier dem geneigten Leſer dieſer Zeitſchrift, ihn nie mehr mit einer Polemik gegen den H. Paſtor Schumacher zu Hermülheim bei Köln behelligen zu wollen.

Herr Höninghaus aber möge zuſehen, wie er es verantworte, daß er Leuten die Spalten ſeines Blattes öffnet und dieſelben darin ungeſtört ihr Unweſen (Verketzerung Anderer ꝛc.) treiben läßt, die nicht einmal eine **Regula fidei catholicae** geleſen haben, aber deſſen ungeachtet doch das katholiſche Dogma von bloßen Schulmeinungen gar nicht zu unterſcheiden vermögen. H. Höninghaus wird vielleicht erwiedern, er als ein Nichttheologe, finde ſich außer Stande, die ihm zugehenden rein theologiſchen Artikel in dieſer Beziehung nach der Wahrheit zu beurtheilen. Gut; aber dann ſollte er ſo beſcheiden oder doch wenigſtens ſo klug ſein, ſolche Artikel von ſeiner Kirchenzeitung ferne zu halten. Wenn man aber ſieht, wie H. Höninghaus gar noch ein ſolches Jammergeſchreibſel, wie das Schumacher'ſche, in der Allg. Zeitung als „gediegene Erwiederung" anpreiſet, oder doch durch ſeinen Verleger anpreiſen läßt; dann wahrlich fühlt man ſich unwiderſtehlich verſucht, ihm zuzurufen: „Schuſter bleib bei deinem Leiſten, und ſprich nicht über Dinge, die du nicht verſtehſt." Eine ſolche Anpreiſung könnte man allenfalls dem „Ehrenmitgliede der Köln. Liebesverbindung zum h. Herzen Jeſu" verzeihen; aber dem Redakteur einer Katholiſchen Kirchen-Zeitung gereicht dieſelbe zu unauslöſchlicher Schmach. —

Trier am 19. März 1840.

Rosenbaum.

Bericht aus dem Collegium Germanicum zu Rom mit Beziehung auf Hermes.

(Aus einem Schreiben vom 26. Nov. 1839.

— — Was nun das Predigen und andere öffentliche Vorträge betrifft, ſo haben wir hierin ſchon in den erſten Jahren eine ſehr gute Uebung, indem in der Regel fünf öffentliche Vorträge über Philoſophie im Collegio Romano abgehalten werden, wobei nicht ſelten hohe Prälaten und Biſchöfe zugegen ſind. Es geſchieht dies in folgender Weiſe. Der Profeſſor beſtimmt ſelbſt einen der Alumnen zu dieſem Vortrage und überreicht ihm zu-

gleich einige Tage zuvor mehrere Theſes zur Ausarbeitung. Am beſtimmten Tage beſteigt der Alumnus vor der hohen Verſammlung die Cathedra, hält über eine der Theſen einen Vortrag und bemerkt am Schluſſe, daß er bereit ſei, auch die übrigen Theſes, welche den Argumentanten ſchriftlich übergeben werden, zu vertheidigen. Nach beendeter Rede treten zwei andere Alumnen, die hierzu beſtimmt ſind, gegen ihn auf und legen ihm alle mögliche Objectionen vor. Außer dieſen beiden hat noch jeder der anweſenden Profeſſoren ꝛc. das Recht gegen ihn zu argumentiren. Dieſe öffentlichen Uebungen gewähren einen außerordentlichen Nutzen, indem ſie nicht nur mächtig zum Studium anſpornen, ſondern auch eine große Fertigkeit und Leichtigkeit und Gewandtheit im Vortrage verſchaffen und mit der Zeit alle Bangigkeit und Schüchternheit, öffentlich aufzutreten, vertreiben. Außer zwei Vorträgen aus der Metaphyſik, und zwar aus der Pſychologie über dieſe Theſe: **hominis animus est substantia a corpore penitus diversa, et cogitatio sensusque cum materia pugnant**, und aus der natürlichen Theologie den dreifachen Beweis für das Daſein Gottes, den ſogenannten cosmologiſchen, phyſiko-theologiſchen und moraliſchen, welche ich am Schluſſe des 1ſten Jahres abhielt, waren mir im verfloſſenen Jahre folgende Theſes geſtellt: a) **Ratio aeterna divinae sapientiae, *prout est directrix actuum* creaturae rationalis, tanquam fons et fundamentum *legis naturalis* necessario spectanda est.** b) **Lex naturalis *veram* ac *propriam* legis rationem habet estque absolute universalis, summos quoque principes ac belligerantes comprehendens.** c) **Deus adjecit legi naturali sanctionem nedum imperfectam et pro praesenti vita, sed etiam perfectam, quae futuram respicit vitam.** — Was nun den andern Theil der öffentlichen Vorträge, nämlich das Predigen betrifft, ſo werden alle Alumnen, jedoch beſonders die Theologen hierin ſehr geübt. Jeden Sonntag und Feiertag predigt ein Theolog in der Aula maxima vor dem P. Rector, Miniſter, (zuweilen auch dem hochwürdigſten P. General) und allen Alumnen und wird am Schluſſe von dem Studienpräfecten öffentlich kritiſirt. Hier bemerke ich per parenthesin, daß jährlich am Feſte aller Heiligen ein Alumnus unſers Collegs die große Ehre hat, vor Seiner Heiligkeit dem Pabſte, allen verſammelten Cardinälen, Biſchöfen und andern Großen, nach Beendigung des Pontifical-Amtes in der Sixtiniſchen Kapelle zu predigen. Gern, lieber Herr Profeſſor, möchte ich Ihnen jetzt die hauptſächlichſten Gegenſtände, die wir hier in den zwei Jahren der Philoſophie *behandeln, etwas* umſtändlicher darlegen, allein ich muß mich für

jetzt darauf beſchränken, Ihnen die vorzüglichſten Capita in der Kürze anzugeben. — In der Logik zeigen wir zuerſt, daß der Menſch von Natur nach Wahrheit ſtrebe, und mit einem trefflichen Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, ausgerüſtet ſei, und handeln? dann über die vorzüglichſten Operationen dieſes erkennenden Vermögens im Menſchen, nämlich über die Ideen, Judicium, Ratiocinium, Syllogismus, über die Art und Weiſe der Beweisführung, eine kurze Abhandlung über die wiſſenſchaftliche Methode, die Regeln und Geſetze derſelben. Nachdem wir alſo die Geſetze, welche beobachtet werden müſſen, um zur Wahrheit zu gelangen, betrachtet und einige Notionen über das Wahre feſtgeſtellt hatten, gingen wir über zum allgemeinen Criterium der Wahrheit, nämlich zur Evidenz, welche wir ſo definiren: Criterium, regula seu norma, qua de veritate vel falsitate omnium judiciorum nostrorum pronuntiamus, et quae prohibet, ne certitudinem per media naturalia acquisitam prudenter respuere valeamus, posita est *in evidentia*, quae in *concreto* spectata nihil aliud est, nisi naturalis rationis nostrae dispositio; qua fit, ut positis quibusdam adjunctis, seu si media naturalia certitudinis *rite* adhibuerimus, ad sic et non aliter judicandum cogamur, nisi ipsi rationalitati nuntium remittere velimus. Nach Aufſtellung des Criteriums der Wahrheit folgen die vier Quellen, woraus wir die Wahrheit ſchöpfen, nämlich 1) *sensus intimus*, 2) *ratio*; hier iſt zu bemerken, daß die Vernunft, ſofern ſie das Prinzip aller unſerer Kenntniſſe iſt und bei jeder andern Wahrheitsquelle nicht fehlen darf, ſondern immer oben anſteht, nicht als eine beſondere Wahrheitsquelle aufgeſtellt wird, ſondern ſie iſt als eine beſondere Wahrheitsquelle zu betrachten, in ſofern ſie unſere edelſte Geiſtesfähigkeit iſt, die Fähigkeit, zu reflectiren und zu abſtrahiren, aus ſingulären Ideen univerſelle zu bilden, ferner die Fähigkeit, die Relation gewiſſer Ideen unmittelbar anderer mittelbar aufzufaſſen, ferner als sensus naturae humanae communis. Die 3te Wahrheitsquelle die äußern Sinne, 4) die Auctorität. Nachdem wir ſo vermittelſt dieſer Wahrheitsquellen und dem Criterium der Wahrheit zur Gewißheit der Exiſtenz der Innen- und Außenwelt gelangt, und die wichtigſten Objectionen, welche von den Sceptikern und Idealiſten ꝛc. dagegen gemacht werden, refutirt hatten, gingen wir zur Metaphyſik über. Zuerſt wurde die ſo wichtige Ontologie tradirt, darauf die natürliche Theologie, worin die Exiſtenz Gottes mit ſeinen Attributen, um einen hinlänglichen Grund für die Innen- und Auſſenwelt zu haben, bewieſen wird; hiernach folgte rationelle Pſychologie und zuletzt

Cosmologie. Im 2ten Jahre wird Moral-Philoſophie docirt, derer erſter Theil handelt de felicitate seu ultimo hominis fine et actibus humanis generice spectatis, der 2te Theil de regula seu norma humanorum actuum, idest de lege naturali ejusque fundamento, existentia et sanctione, de proprietatibus hujus legis ejusque principio cognitionis. Der 3te Theil de diverso humani generis statu et principio juris publici, nec non de potestate politica. Der 4te Theil de officiis hominum a naturali lege manantibus. Dieſes wäre nun in der Kürze alles, was hier in den beiden Jahren der Philoſophie tradirt wird. In der Theologie haben wir in dieſem Jahre 1) Moral beim Hochw. P. Cury; 2) Dogmatik: de cultu sanctorum beim Hochw. P. Manera und den Tractat de vera religione beim Hochw. P. Perrone; 3) Kirchengeſchichte und Patrologie beim Hochw. P. Paſſaglia, unſerm Studienpräfecten. Im 2ten Jahre der Theologie kommt noch hinzu hebräiſche Sprache, worauf man hier außerordentlich viel Gewicht legt und es hierin in dem einen Jahre unter der Leitung des Hochw. P. Patrizi, Bruders des berühmten Cardinal, Fürſten Patrizi ſo weit bringt, daß man nicht nur die hauptſächlichen Regeln der Grammatik kennt, ſondern auch z. B. den Pentateuch ꝛc. ohne alle Schwierigkeit überſetzen kann. Ich könnte dieſes nicht glauben, wenn mir nicht ſelbſt einer der Alumnen, welcher im vorigen Jahre noch keine Silbe verſtand, den Beweis geliefert hätte. Außer dieſen Fächern beginnt im 2ten Jahre noch die Exegeſe und im 3ten Jahre das kanoniſche Recht ꝛc. In dem Tractate de vera religione zeigen wir gegen die Deiſten die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit einer natürlichen Religion; 1) die Poſſibilität einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, a) eine unmittelbare, b) eine mittelbare; 2) die Möglichkeit einer Offenbarung der Myſterien; 3) die Nothwendigkeit einer ſolcher Offenbarung (doch nicht quoad mysteria et illas veritates, quae a libera Dei voluntate pendent). Nachdem wir die Möglichkeit und Nothwendigkeit dargethan, ſuchen wir die Bedingungen auf, welche nothwendig erfordert werden, um eine vorgebliche als eine wirkliche Offenbarung anzuerkennen; und dieſe ſind a) die Wunder, b) Prophezeiungen. Dann die Möglichkeit der Wunder, ob und warum man ſie als wahre Wunder erkennen kann; daß nur Gott wahre Wunder wirken könne ſelbſt oder durch ſeine Geſandten, und daß wahre Wunder nie zur Bekräftigung der Unwahrheit gewirkt werden können; ſo auch mit den Prophezeiungen ꝛc. Dann zeigen wir, daß unſre Offenbarung wirklich göttlichen Urſprunges iſt, indem ſie alle dieſe Kennzeichen

in ſich trägt. Daß nun dieſe Wunder und Prophezeiungen wirklich ſtattgefunden, wie überhaupt, daß die Bibel ächt und genuin ſei, beweiſen wir auf hiſtoriſchem Wege, wie wir die Echtheit und Genuinität jedes andern Buches, z. B. des Cicero u. A. darthun; wir zeigen, daß ſie von den Auctoren geſchrieben, deren Namen ſie tragen, und daß dieſe allen Glauben verdienen; wir zeigen ferner auf hiſtoriſchem Wege, daß der verſprochene Meſſias wirklich aufgetreten iſt und die in der heil. Schrift enthaltenen Lehren wirklich vorgetragen hat; dann beweiſen wir, daß dieſe Lehren auch wirklich wahr ſind und geglaubt werden müſſen, indem ſich der Meſſias, der Verkünder dieſer Lehren, als der wirkliche Sohn Gottes, durch die vielen Wunder ꝛc. bewährte. Ferner zeigt auch die innere Heiligkeit die Göttlichkeit dieſer Lehren, wie auch ihre wunderbare Fortpflanzung ꝛc. — Nachdem ſo Chriſtus als der wahre Sohn Gottes und ſomit ſeine Lehre als göttlich erwieſen iſt, und zwar ohne Hülfe der Kirche, erſt dann beweiſen wir aus dieſer in der Schrift enthaltenen Lehre eine unfehlbare Kirche, wie wir letztere auch noch hiſtoriſch nachweiſen. Daß der Hochw. P. Perrone, ganz auf dieſe Weiſe verfahrend, einen Circulus vitiosus macht, vermag ich nicht einzuſehn. Er beweiſet die Kirche aus der Schrift, wie es auch richtig iſt, aber nicht, wie man ihm hie und da in Deutſchland vorgeworfen hat, das Anſehn der h. Schrift aus der Kirche. Wer indeſſen nur ſein Werk geleſen ohne ſeinen Vortrag gehört zu haben, kann leicht verſucht werden, dieſes heraus zu ſehen, indem er Manches, was in dieſem nicht vorkommt, und was hier in der Religionsphiloſophie tradirt wird, im mündlichen Vortrage erſetzt. Aus dem Angeführten werden Sie, lieber Herr Profeſſor, leicht erſehen, daß wir hier in Rom nicht mit derjenigen Partei der ſogenannten Antihermeſianer halten, welche dafür halten, das Daſein Gottes könne nicht aus der Vernunft bewieſen werden und welche ſo von einer göttlichen Offenbarung ſprechen, ohne vorher die Exiſtenz eines Gottes bewieſen zu haben, ſondern dieſelbe erſt aus der göttlichen Offenbarung beweiſen zu können vermeinen, welches abſurd im höchſten Grade iſt. In Bezug auf dieſes ſtimmen wir ganz den Hermeſianern bei. Es kann alſo dies, daß Hermes zuerſt das Daſein Gottes aus der Vernunft bewieſen hat, und nicht, was auch, wie geſagt, abſurd iſt, aus der göttlichen Offenbarung, nicht der Grund ſein, warum er vom heil. apoſt. Stuhle verdammt iſt, denn nie iſt das Gegentheil hier gelehrt worden. Uebrigens,

lieber Herr Professor, bitte ich in Bezug auf das, was ich hier angeführt habe, um Nachsicht, indem ich erstens nur die hauptsächlichen Capita angeführt habe, und zweitens erst so wenig von der Theologie gehört habe, daß ich hierüber noch gar nicht mitsprechen kann. Ich bin erst ein angehender Theologunculus. —

Erklärung.

Obgleich von aller Parteiung fern, haben wir doch auch in den letzten vier Jahren öfters Veranlassung gefunden, mit Wehmuth zu bedauern, daß es Menschen gibt, die wahrscheinlich Nichtkatholiken unter der Larve der Rechtgläubigkeit, den Samen der Zwietracht in der Kirche Gottes auszustreuen und zu pflegen sich beeifern. Daß aber jener Geist der Lüge und der Verleumdung, von welchem diese Menschen besessen sind, auch noch seine Visionen von Münstereifel her holen würde, des hatten wir keine Ahnung; bis wir die Wirklichkeit hiervon in der Katholischen Kirchenzeitung von Frankfurt vom 30. Dez. v. J. Nro. 104 ersehen mußten.

„Uebrigens (heißt es darin) unziemliche und die gebühr„rende Achtung verletzende Aeußerungen und sogar in „Predigten gemachte gehässige Anspielungen gegen den „heil. Vater von Seiten der Hermesianer vernahm man „allenthalben, so z. B. in —, —, Münstereifel"

Der hiesigen Geistlichkeit ist zwar wenig daran gelegen, ob solche Anschwärzungen öffentlich widerlegt werden oder nicht; indem deren Ansehen und Wirksamkeit über jede Verleumdung erhaben ist. Anders aber verhält es sich mit dem hiesigen Gymnasium, welches mit der öffentlichen Meinung steigt und sinkt. Darum darf es uns nicht gleichgültig sein, ob böser Leumund von so wichtigem Inhalte über uns verbreitet werde und ungerügt fortwuchere. Ferner bemerken wir in der obigen Anschuldigung die Tendenz, überhaupt alle unsere Bildungs-Anstalten der Theologie-Kandidaten und hierunter vorzüglich das Erzbischöfl. Klerikal-Seminar zu verdächtigen.

Darum halten wir es für Pflicht, Ew. Hochwürden die Versicherung zu geben, daß jene Anschuldigung in wiefern sie Münstereifel betrifft, grundfalsch ist und wir darum den, leider unbekannten, Angeber so lange der Verleumdung zeihen, bis er eingesteht, daß er einfältig genug gewesen, auf eine elende Schulplauderei hin in Münstereifel Hermesianer, ungebührliche Aeußerungen von der Kanzel, und wer weiß was noch all, zu wittern.

Mögten doch die Herausgeber katholiſcher Zeitſchriften behutſamer ſein und jenen Aufſätzen und Abhandlungen die Aufnahme verweigern, welche das Siegel der Partheiſucht und der Unwahrheit an der Stirne tragen.

Münſtereifel am 10. März 1840.

Weber, Oberpfarrer. Katzfey, Gymnaſial-Direktor.

Würdigung einer Beſchuldigung der hiſtoriſch-politiſchen Blätter gegen die ſogenannten Hermeſianer, nach einem Werke des jetzt regierenden Papſtes Gregors XVI. Triumpf des heiligen Stuhles.

Es werden in verſchiedenen Zeitſchriften und Tagesblättern ſo wie in einzelnen Broſchüren die Hermeſianer als eine Sekte bezeichnet, die „den unumſtößlichen Beweis ihres Abfalles von dem katholiſchen Prinzipe" liefern. (z. B. Hiſtoriſch-politiſche Blätt. 2. B. 9. Hft. S. 533.) Dieſes Urtheil glauben die Gegner fällen zu dürfen, weil der h. Vater ein Verdammungsurtheil über die Schriften von Hermes ausgeſprochen hat. Sie würden Recht haben, wenn erſtlich die Hermeſianer fortführen, die verworfenen Lehren noch als die ihrigen vorzutragen, und wenn dann zweitens die Verdammung ſelbſt von einer unfehlbaren Auctorität herkäme. Allein beides iſt nicht der Fall. Sie haben laut allenthalben erklärt, daß ſie die beſtimmt verworfenen Lehren, die in den Schriften von Hermes vorkommen ſollen, weder je von ihm gehört, noch in ſeinen Schriften gefunden, noch ſonſt gelehrt haben und je lehren werden, ſondern daß überall das grade Gegentheil ſtattfinde. Dann aber auch behaupten ſie, daß die Verdammung nicht von einer unfehlbaren Auctorität geſchehen ſei, weil ſie nach kathol. Glauben als eine ſolche nur die Kirche, nicht den Papſt anzuerkennen haben. Indeſſen geſetzt auch, der Papſt ſei in den Entſcheidungen über Glaubens- und Sittenlehren unfehlbar, ſo würde man doch die Verdammung der Hermeſ. Schriften als eine unfehlbare nicht anzuſehen haben. Denn nach der eignen Behauptung derjenigen, die in den angegebenen Fällen die Entſcheidung als unfehlbar annahmen, muß der Papſt doch ex cathedra ſprechen, wie ſie es nennen, d. h. ein Verfahren nach beſtimmten Formen einhalten. Wo er das nicht thut, iſt ſeine Entſcheidung zu be-

achten als herkommend von einem wichtigen Tribunale, keineswegs aber als eine unfehlbare anzusehen, der man sich unbedingt unterwerfen müsse. Man kann ihr in diesem Falle widersprechen, ohne aufzuhören Katholik zu sein, oder „den unumstößlichen Beweis des Abfalles von dem katholischen Prinzipe zu liefern," und so eine Secte zu bilden. Den Beweis dafür wollen wir unter andern jetzt aus einem Werke hernehmen, das hoffentlich unsere Gegner selbst als competent in der Entscheidung dieser Frage anerkennen werden. Wir meinen hier das Buch, welches den Titel führt:

> Triumph des heiligen Stuhls und der Kirche über die Angriffe der, mit ihren eignen Waffen bekämpften und geschlagenen Neuerer, von P. Mauro Cappellari, Kamaldulenser (Gegenwärtig regierender Papst Gregor XVI.) Nach der Dritten, ganz umgearbeiteten Ausgabe des Originals (Venedig 1832.), aus dem Italienischen übersetzt, und für Deutschland bearbeitet von mehreren gelehrten Geistlichen. Mit allerhöchster Genehmigung Sr. päpstlichen Heiligkeit veranstaltete deutsche Ausgabe. Augsburg 1833, bei Kollmann.

Es heißt in diesem Buche S. 456 also: „Aber wenn der Papst befragt wird, und er antwortet und entscheidet, alsdann wird er doch die Absicht haben, sein Urtheil auszusprechen? — Ganz gewiß, aber nur als Theolog und Bischof, wenn er nicht die Fülle seiner Auctorität annimmt. Es kommt hier nicht darauf an, ob die Befragenden zuweilen sich an ihn, als an den obersten Richter der Kirche wenden. Denn die Ausübung der Primatialgewalt hängt nicht von ihnen, sondern von dem Papste ab: daraus würde nur ihre Ueberzeugung von seiner Unfehlbarkeit hervorgehen. Man wird etwa fragen, woher es komme, daß der Papst, wenn er als oberster Richter befragt wird, nicht als solcher antworte? Die Antwort ist, da der Glaube in einer zu nothwendigen Verbindung mit der ganzen Kirche steht, so können Umstände eintreten, unter welchen der Papst es für räthlicher hält, keine dogmatische Entscheidung auf eine bloße private Anfrage zu ertheilen, und diese Umstände können von sehr verschiedener Art sein, und oft der Papst allein sie kennen. — Allein wird man keine Gefahr laufen, in diesen Fällen seine persönliche Meinungen mit seinen formellen und dogmatischen Urtheilen zu verwechseln? Und wie kann man in diesem Falle sie unterscheiden? — Hier kommen wir an unsere zweite Aufgabe, welche wir kurz durch ganz einfache Prinzipien *beantworten können*, die wir als nothwendig aus dem Zwecke

des Primats ſelbſt hernehmen, ohne uns in die Auflöſung der ſcharfſinnigen Anwendungen der erlaubten ſcholaſtiſchen Syſteme einzulaſſen.

§. 5. Es iſt bewieſen worden, daß der Papſt als Oberhaupt der Kirche, und als Privat-Lehrer ſprechen kann. Da nun dieſe Unterſcheidung durch den Primat nicht ausgeſchloſſen wird; ſo muß es gewiſſe unzweifelhafte und offenbare Kennzeichen geben, durch welche man erkennen kann, wann der Papſt feierlich und amtlich, d. h. ex Cathedra entſcheidet, und wann nicht. Die Exiſtenz dieſer Kennzeichen iſt eben ſo gewiß, als die bewieſene Unterſcheidung in der Perſon des Papſtes gewiß iſt, und die Unordnung gewiß iſt, welche ohne dieſelbe nothwendiger Weiſe in der Kirche entſtehen würde, und welche dem Zwecke weſentlich zuwider iſt, wofür der Primat eingeſetzt wurde. Einige dieſer Kennzeichen ſind mit den Entſcheidungen ſelbſt weſentlich verbunden, andere nur äußerliche, und hängen nur von einem Gebrauche der Kirche ab. Was die erſten betrifft, folgen hier die vornehmſten: 1) Petrus wurde von Chriſtus zum Oberhaupte der Kirche eingeſetzt, um die Einheit des Glaubens zu erhalten: alſo muß der Punkt, den der Papſt entſcheidet, dem Glauben angehören. 2) Der Papſt entſcheidet den Glaubenspunkt, um den Gläubigen die unfehlbare Norm ihres Glaubens vorzuzeigen und von ihnen jeden Verdacht, jeden Zweifel, jede Ungewißheit zu entfernen: die Entſcheidung des Papſtes muß alſo bezeugen, daß bei ihm ſelbſt dieſe Feſtigkeit und Standhaftigkeit der Meinung vorhanden ſei. 3) Der Papſt iſt Vorſteher und Oberhaupt der ganzen Kirche, und der Glaube intreſſirt die ganze Kirche: wenn er ſonach als Oberhaupt entſcheidet, muß er ſeine Entſcheidung der Kirche bekannt machen. 4) Er muß alſo darin zur Kirche ſprechen, und demnach muß die Entſcheidung ſelbſt an die Kirche gerichtet ſein. 5) Der Papſt, wenn er amtlich entſcheidet, entſcheidet als Richter, der den Gegenſtand des Glaubens feſtſetzt, und dem Willen gebietet, den Verſtand mit Gehorſam zu unterwerfen; und nicht als Theolog, dem es zuſteht, die Vernunft zu überzeugen; die Entſcheidung muß alſo in Ausdrücken abgefaßt ſein, welche die Abſicht des Papſtes beweiſen, den Glaubensakt über jenen beſtimmten Artikel durch ſeine höchſte Autorität durchaus anzubefehlen. Nun hängt die Entſcheidung als Richter, oder die Erklärung als Theolog, nicht allein von der Natur und Beſchaffenheit des Gegenſtandes ab, über welchen geurtheilt wird, ſondern auch von dem Willen des Papſtes ſelbſt. Auch ſind durch die fortwährende Obſervanz der Kirche und der Päpſte gewiſſe Formeln feſtgeſetzt worden, um ohne Zweideutigkeit der ganzen Chri-

stenheit das in letzter Instanz gefällte Urtheil und die Strafe, welcher folglich die Widerspänstigen unterworfen sein müssen, bekannt zu machen; wenn also der Papst diese Formeln zu gebrauchen unterläßt, ohne uns hinlänglich anzuzeigen, daß er, ohngeachtet einer solchen Unterlassung, als oberstes Kirchenhaupt und als Richter des Glaubens zu entscheiden gedenkt und es will; so müssen wir nothwendiger Weise schließen, daß er seinen Ausspruch nicht in solcher Eigenschaft gethan, indem er sich dem allgemeinen Verständnisse fügen muß. Unter diesen Formalitäten besteht die hauptsächlichste darin, den entgegengesetzten Lehrsatz für häretisch zu erklären, oder gegen diejenigen, welche ihn in der Folge noch bekennen sollten, das Anathem auszusprechen. Eine päpstliche Entscheidung also, welche diese Formel, oder einen gleichbedeutenden Ausdruck nicht enthält, kann nicht für eine dogmatische angesehen werden, bei deren Erlassung der Papst von seiner Primatial-Autorität Gebrauch zu machen gedachte und wollte. Dies ist aber nur ein äußerliches Kennzeichen davon.

§. 6. Es findet zuweilen auch der Fall statt, daß man bei einer und derselben Entscheidung den obersten Richter von den Privat-Theologen unterscheiden muß, z. B. wenn der Papst dieselbe durch theologische Gründe und Schlußfolgerungen bekräftiget. Hierin ist er nur einfacher, obgleich sehr gewichtiger Theolog (wie die Väter eines Conciliums in den Verhandlungen, und Untersuchungen, welche den Canones vorhergehen, dem zu widersprechen es übrigens eine große Kühnheit wäre). Richter ist er hingegen in Hinsicht auf den entschiedenen Punkt, da dieser nicht sowohl das Resultat jener theologischen Forschungen, sondern das Objekt des göttlichen Beistandes ist. Denn, da die Hermeneutik lehrt, daß man auf die Hauptabsicht jedes Schriftstellers aufmerksam sein muß, um seinen Sinn richtig zu fassen, da der formelle Gegenstand einer Entscheidung einzig von dem entschiedenen Artikel abgenommen werden kann, so würde jener derselben nicht widersprechen, welcher einen andern Sinn, oder einen zufälligen Satz, welcher nicht innigst und wesentlich mit dem hauptsächlichen und immediaten Gegenstand der Entscheidung selbst verbunden wäre, nicht annehmen sollte. In diesem Falle müßte man sagen, daß der Papst nicht die Absicht gehabt, jenen Sinn oder jenen Lehrsatz zu entscheiden. Hieraus folgt nun, daß ein Dekret, welches 1. von Glaubenssachen nicht handelt, 2. mit einigem Bedenken, 3. nicht mit dem ausdrücklichen Willen die Gewissen zu verpflichten abgefaßt, 4. nicht an die ganze Kirche gerichtet ist, 5. dem die charak-

teriſtiſchen Formalitäten fehlen, 6. das einzig von Seiten ſeiner theologiſchen Gründe, oder eines zufälligen Sinnes, und nicht ſeines unmittelbaren Gegenſtandes betrachtet wird, nie eine wahrhaft dogmatiſche Entſcheidung des Papſtes ex cathedra oder mit der Fülle ſeiner Primatial-Autorität werde genannt werden können.

§. 7. Nachdem wir ſo die Kennzeichen feſtgeſetzt haben, welche die päpſtlichen Dekrete führen müſſen, damit ſie für dogmatiſche Entſcheidungen des Papſtes, als des allgemeinen Hauptes und Hirten der Kirche gehalten werden können, und deren auch theilweiſer Mangel dieſelben als Entſcheidungen einer, zwar ſehr verehrungswürdigen, doch immer dem Irrthum unterworfenen Privatperſon anſehen laſſen würde: ſo iſt u. ſ. w."

Hierin wird doch mit deutlichen Worten geſagt, daß, wenn eine Entſcheidung des Papſtes ſoll unfehlbar ſein, ſie die entgegengeſetzten Lehrſätze für häretiſch erklären, oder gegen diejenigen, welche ſich zu ihnen in der Folge noch bekennen ſollten, das Anathem ausſprechen müſſe. Iſt dieſes denn in der Damnation von Hermes geſchehen? Alle Welt weiß, nein. Sie iſt erſtlich nicht an die ganze Kirche gerichtet*), noch zweitens ſind beſtimmt formulirte Sätze als häretiſch erklärt, noch kommt drittens irgend ein Anathem darin vor. Es heißt darin nur, daß in den Büchern doctrinas und propositiones enthalten ſeien, die haeresim sapientes wären. Es fehlen mithin alle die Formalitäten, die daſein müſſen, wenn der Papſt ex cathedra oder mit der Fülle ſeiner Primatial-Autorität entſchieden hat, und doch nur dann, wenn er mit der Primatial-Autorität entſcheidet, kann das Urtheil, wie oben behauptet wurde, als unfehlbar gelten. Die Damnation der hermeſiſchen Schriften iſt daher offenbar in keiner Weiſe als unfehlbar anzuſehen. Iſt es denn nicht höchſt ungerecht, wenn man ſich dennoch beſtrebt, ſie als eine ſolche dem Publicum darzuſtellen, und diejenigen, welche das Gegentheil behaupten, zu verdächtigen, ſie als eine Secte zu bezeichnen, die vom Principe der Katholicität abgefallen wäre? Es iſt ferner auch kein Frevel zu denken, oder dahin zu arbeiten, es möge die Damnation der hermeſiſchen Werke auf irgend eine Weiſe geändert werden. Denn wenn man ſie nur als eine Entſcheidung anzuſehen hat, die zwar von einer „verehrungs-

*) Wenn man anders nicht die Anheftung des Breve an den vier bekannten Stellen zu Rom als eine Publikation für die ganze Kirche anſehen will, urbe et orbe.

würdigen, doch immer dem Irrthume unterworfenen Privatperson" herkommt, was liegt dann für Ungerechtes und Beleidigendes darin, wenn man nachweiset, man habe bei der Entscheidung nur einen Pseudo-Hermes gekannt? Gegen eine unfehlbare Auctorität hätte dieses Beginnen allerdings einen gehässigen Charakter. Zudem behaupten die Hermesianer ja nicht, daß der h. Vater sich in den Lehren geirrt habe, sondern nur in dem Factum. Sie behaupten nur, Hermes habe nie die ihm in dem Breve ausdrücklich beigelegten Lehren vorgetragen noch seien sie in seinen Schriften enthalten; nur irrthümlich habe man ihm diese zugeschrieben. Auch diese Unterscheidung konnten sie anführen, ohne irgend einer kathol. Lehre oder Auctorität zu nahe zu treten. Denn worüber erstreckt sich des Papstes Unfehlbarbeit? Doch nur über Glaubenssachen, wie der oben angeführte §. 5. 1. sagt: „also muß der Punkt, den der Papst entscheidet, dem Glauben angehören." Ist das denn wohl ein Punkt des Glaubens, daß Hermes diese und jene Lehren in seinen Schriften ausspricht? Bis dahin waren es doch nur die Lehren Jesu. Es heißt ferner im angeführten §. 6. „Es findet zuweilen auch der Fall statt, daß man bei einer und derselben Entscheidung den obersten Richter von dem Privat-Theologen unterscheiden muß, z. B. wenn der Papst dieselbe durch theologische Gründe und Schlußfolgerungen bekräftiget. Hierin ist er nur einfacher, obgleich sehr gewichtiger Theolog. . . . Richter hingegen in Hinsicht auf den entschiedenen Punkt, da dieser nicht sowohl das Resultat jener theologischen Forschungen; sondern das Objekt des göttlichen Beistandes ist." Die theologischen Gründe und Schlußfolgerungen für eine Lehre, wodurch man dieselbe beweisen will, können wohl falsch sein, das ist doch klar da ausgesprochen; nur von den Lehren unmittelbar gilt die Unfehlbarkeit. Sagen dasselbe nicht auch die Hermesianer durch die bekannte Unterscheidung? Die in dem Breve ausgesprochenen und verworfenen Lehren als: die Vernunft sei das vornehmste Richtscheit und das einzige Mittel, wodurch der Mensch zur Erkenntniß übernatürlicher Wahrheiten gelangen könne; und dann: der positive Zweifel sei der Weg aller theologischen Untersuchung, sind allerdings zu verwerfen, das wird ja einstimmig anerkannt; nur die Behauptung, das Factum, Hermes habe diese in seinen Schriften gelehrt, wird eben so einstimmig verneint. Ist das nicht ganz mit dem Obigen übereinstimmend? Zwar ist oben nicht von einem Factum die Rede, daß dieses oder jenes Buch eine verworfene Lehre enthalte, sondern von theologischen Gründen, aus welchen eine Lehre hervorgeht. Aber wer da

irren kann, wo er einſieht, und ſagt: in dieſem Grunde oder in dieſer Lehre iſt jene andere enthalten, der kann offenbar auch irren, wo er ſagt in dieſem oder jenem Buche iſt ſie enthalten; — und er kann hier noch um ſo eher irren, wenn er dort der eignen Einſicht folgt, hier aber fremden Berichten trauen muß. Daß übrigens der Papſt ſein Urtheil auf falſche Berichte wohl ſtützen könne, wird wenigſtens überhaupt in Anſehung des Kirchenbannes a. a. O. S. 310. auch noch ausdrücklich hervorgehoben, indem es daſelbſt heißt: „Es iſt auch in der That eine, im kanoniſchen Rechte ganz ausgemachte Sache, daß jeder verpflichtet ſei, ſich der Exkommunikation zu unterwerfen, ſollte ſie auch wegen der falſchen Suppoſition einer Thatſache ungerecht ſein, für welchen Grundſatz das Beiſpiel von einem Weibe angeführt wird, welche exkommunicirt wurde, weil ſie ihrem Manne die eheliche Pflicht verweigerte, nachdem ſie ihn mit aller Gewißheit für ihren Vater erkannt hatte.“ Dagegen meinen die hiſtoriſch-politiſchen Blätter a. a. O.: „Schon bei einer oberflächlichen Kenntniß der Principien, auf welche ſich das Lehramt der Kirche und des h. Stuhls gründet, muß es einleuchten, daß in ſolchen Fällen über alles das, was den dogmatiſchen Spruch bedingt, keine irrige Anſicht Statt finden kann.“ Ein dogmatiſcher Spruch muß doch beſagen, daß dieſes zu glauben oder nicht zu glauben ſei; und nicht, daß dieſer oder jener, z. B. Hermes, es gelehrt habe. Wie kann nun jener Spruch von dieſem Factum abhangen, durch dieſes Factum „bedingt“ ſein? Würde er nicht volle Gültigkeit haben, wenn er etwa ſo gefaßt würde: dieſer Satz, der aus Hermes Schriften gezogen iſt, iſt häretiſch, mag er darin enthalten ſein oder nicht. Beſſer würden die hiſtoriſch-politiſchen Blätter geſagt haben, damit der Papſt ein Buch verbieten könne, muß er doch auch gewiß ſein, daß es wirklich irrige Grundſätze enthalte. Aber dieſes braucht keineswegs unfehlbar gewiß zu ſein, da es hier nicht darauf ankommt, ob ſie wirklich darin enthalten ſind, ſondern ob ſie, ſei es auch durch Mißverſtändniß, darin gefunden werden. Das Erſtere zu unterſuchen und auszumachen, kann der Wiſſenſchaft überlaſſen bleiben, das Letztere iſt das Einzige, was den Gläubigen nachtheilig werden kann und daher zu verhüten iſt.

Aber ſelbſt auch dann, wenn die oben angeführten Formen bei einer Damnation beobachtet ſind, d. h. ex cathedra die Entſcheidung iſt, iſt es doch noch nicht katholiſch gewiß, daß ſie unfehlbar ſei. Dieſes wird an mehreren Stellen in demſelben Werke eingeräumt, wo ausdrücklich bemerkt wird, es ſei nur ein

Glaubensartikel, daß die Kirche unfehlbar sei. „Unter allen Versammlungen," heißt es S. 137, „ist nur jene unfehlbar, welche die wahre Kirche bildet, (und dieses ist ein Glaubensartikel)." S. 150 wird gesagt: „die Unfehlbarkeit aber, da sie ein Vorrecht des hierarchischen Körpers der Kirche ist, erstreckt sich daher nicht auf alle vollkommenen Gläubigen, sondern begreift allein die Hirten in der Ordnung, in welcher diese von Christus eingesetzt worden sind; nämlich Petrus als Hauptfundament, und die andern, zwar auch als Fundament, aber als neben- und untergeordnete, und dem vornehmsten anhangende Fundamente." Freilich ist es die Aufgabe des ganzen Werkes, zu beweisen, daß der Papst unfehlbar sei in den Entscheidungen über Glaubenslehren. Allein nirgends wird der als ein Irrgläubiger oder Ketzer bezeichnet, welcher diesen Satz nicht annimmt, nirgends wird dieser Satz als ein Dogma vorgetragen. Im Gegentheile heißt es S. V. der Vorrede: „Uebrigens ist es nicht meine Meinung auch, diejenigen Theologen zu der Klasse der Neuerer zu zählen, welche sich pflichtmäßig den päpstlichen dogmatischen Aussprüchen unterwerfen, dieselben aber nur unter einigen Bedingungen als Glaubensregeln annehmen, gegen welche die Kirche nie eine Censur geschleudert hat. Diesen setze ich nur den Mangel an Zusammenhang in ihrem Systeme und die Kraft der Vernunftschlüsse entgegen. Wenn daher im vorliegenden Werke aus dem Zusammenhange der Ideen und der Folgenreihe der Schlüsse solche Folgerungen abgeleitet werden, aus denen es scheinen könnte, daß die Verneinung der unbedingten Unfehlbarkeit des Papstes als eine ketzerische Lehre bezeichnet sei, so muß man es immer auf die Absicht der Neuerer beziehen, und in sofern dieselben die geduldeten Meinungen einiger katholischen Schulen treffen, muß man sie nur als theologische Schlußfolgerungen betrachten, indem ich hier erkläre, keineswegs in irgend einem Punkte dem Urtheile der Kirche selbst vorgreifen zu wollen." Es soll also nicht „die Verneinung der unbedingten Unfehlbarkeit des Papstes (als) eine ketzerische Lehre bezeichnet;" sondern vielmehr „als theologische Schlußfolgerung" betrachtet werden. Nach des h. Vaters eigner Lehre (denn man vergesse nicht, daß die Uebersetzung mit Seiner Genehmigung 1833 im Deutschen erschienen ist) ist der, welcher die Unfehlbarkeit des Papstes läugnet „vom katholischen Principe keineswegs abgefallen; sondern blos nur von einem gewissen wissenschaftlichen Raisonnement. Wer widerspricht also nun dem heil. Vater, die Hermesianer oder die Herren Phillips und Görres, welche da drucken lassen, sie (die Hermesianer) hätten „den

unumstößlichen Beweis ihres Abfalles von dem katholischen Principe" geliefert a. a. O.

Doch nicht allein in diesem, auch in andern Punkten stehen die historisch-politischen Blätter mit den Schriften des h. Vaters in grellem Widerspruche. Es ist beständig von den Hermesianern behauptet worden, man habe die Schriften von Hermes in höherer Instanz nicht richtig beurtheilen können, weil laut des Breves dieselben nicht ganz, sondern nur in Auszügen vorlagen. Zur richtigen Beurtheilung eines schriftlichen Werkes und besonders eines wissenschaftlichen Systemes sei aber unumgänglich nothwendig, daß man das Ganze kenne. Was sagt das oben angeführte Werk des h. Vaters dazu? Am Schlusse der Vorrede S. X. heißt es: „Ob ich meine Absicht erreicht habe, darüber entscheide der vorurtheilsfreie gütige Leser, und ich würde denselben zu beleidigen glauben, wenn ich zweifelte, daß er nicht, besonders in Ansehung der einleitenden Vorrede den Rath des heil. Augustinus befolgen werde: Quisquis legis, nihil reprehendas, nisi totum legeris." Ist hier nicht wiederum derselbe Grundsatz und dasselbe Verlangen ausgesprochen, man müsse das ganze Werk lesen und überschauen, ehe man ein richtiges Urtheil über eine Schrift fällen könne? Ferner S. 289 wird gesagt: „Um die scheinbaren Widersprüche eines Schriftstellers in Einklang zu bringen, ist es zuvor nothwendig, festzusetzen und genau zu bestimmen, welche die Fundamental-Lehre sei, wornach die Stellen, welche sich zu widersprechen scheinen, ausgelegt werden müssen." Dazu nehme man die Worte S. 290: „Wird man etwa aus dem ganzen Zusammenhange eines Werkes mit Genauigkeit den wahren Sinn einer jeden Stelle nicht angeben können? Dieß wird man wohl können, da es nicht wahrscheinlich ist, daß man im ganzen Werke nicht eine einzige an sich selbst deutliche Proposition finde, welche keinen doppelten Sinn zuläßt, und welche wie eine dritte Proposition dasteht, mit welcher die andern verglichen werden können, so daß, wenn sie dieser nicht widerspreche, sie auch unter sich nicht in Widerspruch stehen können." Es handelten also hiernach die Professoren Dr. Braun und Dr. Elvenich ganz im Einverständnisse mit den Ansichten des h. Vaters, wenn sie, wie die Acta Romana berichten, sich bemüheten, das etwa Dunkele und Anstößige in den Schriften von Hermes, aus den deutlichen und klaren Stellen zu erläutern, wie sie z. B. es machten in Beziehung auf die Methode, die sie, weil man diese (wie der General der Jesuiten versicherte) vorzüglich „in dem Systeme von Hermes verdammt habe," aus der Metho-

dologie recht klar zur Anschauung zu bringen suchten. Doch auch dieses Unternehmen finden die historisch-politischen Blätter verwerflich.

Zum Schlusse mögen hier noch die Worte S. 227 stehen: „Was den ersten (Grund) anbetrifft, werden wir bemerken, daß, obgleich die Autorität der Bischöfe auf das göttliche Recht sich gründet, und folglich auch der Gehorsam, den ihnen ihre Diözesanen, nach den Worten Christi, qui vos audit, me audit, et qui vos spernit, me spernit, schuldig sind, doch hieraus nicht folge, daß der Diözesan dem Bischofe in allen Fällen praktisch gehorsamen müsse; denn es kann der Fall eintreten, daß er sogar verpflichtet ist, nicht zu gehorsamen; und folglich ist die Pflicht der Diöcesanen ihrem Bischofe zu gehorchen, ihrer Natur nach, keine unbedingte ic." Dann die auf der S. 240: „Die Bischöfe sagen sie (die Gegner) sind gleich dem Papste natürliche Richter des Glaubens, und doch sind ihnen die Gläubigen keinen blinden Gehorsam des Verstandes schuldig, also auch nicht dem Papste." Auf diese Einwenduug wird unter Nro. 2. S. 241. also geantwortet: „Weil die Bischöfe nicht einmal in Vereinigung mit ihren partiellen Synoden über Glaubensartikel, in letzter Instanz und in der Absicht entscheiden, ihren Untergebenen eine unbeschränkte Nothwendigkeit aufzulegen, diese Artikel mit fester innerer Beistimmung zu glauben: und wenn sie anders handelten, so würden sie nicht dem Vorwurfe der Ketzerei sich entziehen können, wenn sie bei ihrer Entscheidung irren sollten; und in keinem Falle dem Vorwurfe des Schisma, da sie sich nicht der Autorität der Kirche unterworfen hätten, deren Urtheil sie dadurch zuvorkämen."

Ueber die Vernünftigkeit der Verehrung und Anrufung der Heiligen.

(Schluß des im 32. Hefte abgebrochenen Artikels.)

Ad 3) Nachdem gezeigt ist, daß die Heiligen für uns bitten wollen und können, so muß jetzt der Beweis folgen, daß der Erhörung ihres Gebetes von Seiten Gottes nichts im Wege stehe. — Es ist klar, daß der Gegner die Nichterhörbarkeit dieser Gebete nicht zeigen kann, und daß die Erhörung aller anderen Gebete denselben Schwierigkeiten unterworfen ist. Man macht *gegen* die Erhörung freilich Einwendungen, welche hergenommen

ob von der Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes oder von Nothwendigkeit der Naturgeſetze. Allein ich übergehe die Beantwortung derſelben, da ſie nur aus einer anthropomorphiſtiſchen Vorſtellung von Gott und einer falſchen Anſicht der Naturgeſetze entſpringen. — Ich will zum Beweiſe, daß Gott die Fürbitte der Heiligen erhöre, nur dieſes urgiren, daß er ſich ſelbſt widerſpreche, wenn er ſie nicht erhörte. Denn wenn der Schöpfer ihnen die Eigenſchaft gab, regen Antheil an den Schickſalen des Nächſten zu nehmen und zu ſeinem Glücke thätig zu ſein, ſo iſt es eine Schwächung und Abſtumpfung dieſer ſchönſten aller Eigenſchaften des menſchlichen Geiſtes, wenn Gott das, was ſie allein für uns thun können, ohne Erfolg läßt, d. h. ihre Gebete ohne Erhörung; und wenn die Heiligen hienieden ſchon Erhörung ihrer Gebete fanden; ſo iſt gar nicht abzuſehen, warum jetzt nicht, da ihre Liebe zu Gott ſo ſehr ſich vermehrt hat. — Aus dem Begriffe der Kirche als ſittlichen Leibes Chriſti und der engen Verbindung der Glieder folgt die Vernünftigkeit, Nothwendigkeit und Erhörbarkeit des Gebetes des Einen für den Andern aufs klärſte, weil das Chriſtenthum nicht Eigennutz, ſondern thätige Menſchenliebe zum Geſetz hat. Wenn man bedenkt, daß die Gläubigen Glieder eines Leibes ſind, deſſen Haupt Chriſtus, und daß alle menſchliche Vermögenheit nur von dem iſt, der alles in allem erfüllt; ſo muß man die Werke und Thaten des einen nicht als ihm allein angehörend, ſondern auch als dem Haupte angehörend betrachten, von dem in alle Glieder Leben, Bewegung und Kraft entſtrömet.

Man hat ferner geſagt: die Anrufung der Heiligen beeinträchtige die Ehre und das ſchuldige Vertrauen auf den Einen Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen. Allein dieſe Einrede iſt um alle Beweiskraft gebracht, ſobald man den Satz der katholiſchen Kirche nur feſthält: die Heiligen können nichts, als für uns bitten. Wer alſo mehr von ihnen verlangt und auf ſie ein größeres Vertrauen ſetzt, weicht von dem Sinne der Kirche ab. Jener Einrede wird auch ſo klar von der Erfahrung widerſprochen, daß der Katholik, trotz der Anrufung der Heiligen, alle ſeine Hoffnung auf den Mittler ſetzt und von ihm allein jene Güter erwartet, zu deren Erwerbung der Mittler gekommen und geſtorben iſt. Eine blos oberflächliche Betrachtung der Inſtitutionen der verſchiedenen Kirchen zeigt es klar, wo die Ehre, das Vertrauen und die Hoffnung auf den Mittler größer ſei, und wo nicht. Doch betrachten wir die Sache nur an ſich ſelbſt. Es iſt nicht möglich, daß die Heiligen, welche, was ſie ſind, nur durch die Vermittelung des Mittlers ſind, wenn ſie angerufen

werden, der Ehre des Mittlers zu nahe treten. Was verehren wir in jenen anders, als das Werk dieses? Wie kann die Anrufung der Heiligen der Ehre desselben zu nahe treten, da nach Zeugniß und Aufmunterung der heiligen Schrift demselben nicht entgegen ist, wenn hier einer für viele und viele für einen bitten? Und ferner: ist nicht Liebe des Christen erste Tugend, und Selbstsucht und Vereinzelung ihm fremd? Liegt es nicht in seinem Wesen, zum Glücke des Nächsten möglichst beizutragen? Wer aber hat diese Tugenden und Gesinnungen in sein Inneres eingepflanzt? Der Mittler. Wer ging ihm darin voran, und fordert von ihm Nachfolge? Der Mittler. Was folgt daraus? Gewiß die Falschheit der obigen Behauptung. Denn wenn der Mittler den Menschen selbst so gebildet hat, so kann es seiner Ehre nicht widerstreiten, wenn sie werden, wie er wollte. — Unwidersprechlich ist also dieser Satz: Wenn die Heiligen für uns nicht bitten wollten, so verläugneten sie ihre Natur, und es wäre der Stand im andern Leben eine Herabsetzung ihrer moralischen Würde, weil sie jenes Gesetz verwärfen, für das sie hier gelebt haben und gestorben sind; wenn aber ihre Gebete von Gott nicht erhört würden, so wäre das eine Abstumpfung und Zurückstoßung ihrer gegen uns sich äußernden Liebe; und Gott zerstörte dann selbst sein Werk, welches er durch seinen Sohn in den Herzen der Menschen hienieden gestiftet hat.

Ad 4) Es ist nun noch zu beweisen übrig, daß die Anrufung der Heiligen auch von Seiten der Anrufenden nichts Unvernünftiges enthalte. — Es kann wohl nicht geleugnet werden, daß hie und da einer die von der Kirche gezeichnete Grenze bei Anrufung der Heiligen überschreite, und also den Gesetzen der gesunden Vernunft widerstreite und der Gott schuldigen Ehrfurcht Eintracht thue. Gern muß man es einräumen, daß der Heiligenkult unvernünftig geworden ist, wenn er, statt auf Gott, den Mittelpunkt all unsrer Verehrung, hinzulenken, den Menschen davon entfernet, wenn er alle Hoffnung und Vertrauen Gott entzieht, und den Heiligen zuwendet, wenn er Gott mehr in den Hintergrund stellet, und desto mehr die Heiligen in Gebet und Verehrung umfasset, und von ihnen als solchen Erhörung seiner Bitten erwartet. — Allein diese feinere Art des Götzendienstes, diese Entfernung von dem Schöpfer ist in der katholischen Kirche ihrer Lehre zufolge gar nicht zu besorgen, weil sie ausdrücklich lehrt, daß die Heiligen für uns nichts thun können, als die Barmherzigkeit Gottes anrufen. Alles Gute und jede Gnade sollen wir nach ihrer Anweisung, nicht von den Heiligen, sondern von Gott, wenn gleich oft mittelst der Fürbitte der Heili-

gen, erwärten. Man braucht nur die Hymnen und die Gebete der Kirche zur Anrufung der Heiligen etwas genau zu betrachten, um ſich zu überzeugen, wie innig die Verehrung der Heiligen mit der Anbetung Gottes verbunden iſt, wie die Anrufung derſelben das chriſtliche Gemüth auf Gott mächtig hinleitet, wie ſie ein Zeugniß von der unbegrenzten Macht, vor der alles Erſchaffene Ohnmacht iſt, ablegen; und endlich wie ſie, ohngeachtet der Anrufung der Heiligen, alles Gute von Gott und den Verdienſten des Mittlers erwarten. Weit entfernt alſo, daß die Anrufung der Heiligen den Menſchen von Gott abwende, behaupte ich, daß ein chriſtliches Gemüth deſto tiefer ſeine Abhängigkeit und die Nothwendigkeit, vertrauensvoll an Gott ſich anzuſchließen, empfindet, je mehr es nach katholiſchem Sinne die Heiligen um ihre Fürbitte anrufet. Denn was anders, als die Ueberzeugung eigner Unwürdigkeit, das Gefühl der Sündhaftigkeit, Mißtrauen gegen ſich ſelbſt kann den Grund der Anrufung der Heiligen in einem Gemüthe enthalten, welches zugleich von Gottes grenzenloſer Güte und Barmherzigkeit überzeugt iſt! Allein man könnte hier noch Folgendes einwenden: die Anrufung der Heiligen ſetze bei dem Anrufenden Mißtrauen auf Gottes Güte voraus. — Dies würde vielleicht dann der Fall ſein, wenn man die Nothwendigkeit der Heiligen-Anrufung behauptete. Aber die Kirche hat in Conc. trid. sess. 25. de invoc. sanctor. ausdrücklich erklärt, daß die Anrufung nützlich, nicht aber daß ſie nothwendig ſei. Die Kirche wird deshalb niemanden tadeln, welcher ohne Anrufung der Heiligen in ſeinen Gebeten ſich unmittelbar an Gottes Güte wendet. Mißtrauen freilich, aber nicht gegen Gott, ſondern gegen ſich ſelbſt iſt die Gebährerin der Heiligen-Anrufung; denn wer ſich ſelbſt am meiſten mißtraut, ſucht am häufigſten auswärtige Stütze, und derjenige wird bei andern am öfteſten Hülfe ſuchen, der derſelben am wenigſten in ſich ſelbſt antrifft. Daß nämlich iſt des Menſchen Natur, daß er, befleckt mit vielen Sünden und Schwachheiten, umgeben mit vielen Gefahren und Verſuchungen, mißtrauend ſeinen eignen Kräften, kennend die Gebote des Herrn und den großen Abſtand zwiſchen dem, was er iſt, und was er ſein ſoll, daß er gleichſam ſich unwürdig findet, ſein Auge zu Gott, dem Felſen ſeines Heiles zu erheben, und deshalb an diejenigen ſeine Wünſche um Beiſtand richtet, von denen er weiß, daß ſie vor Gott genehm, und von jeder menſchlichen Schwachheit und Makel gereinigt ſind. Die Erfahrung ſelbſt widerlegt dieſe Einwendung auf eine unzweideutige Weiſe; denn ich fürchte nicht der Unwahrheit überführt zu werden, wenn ich behaupte, daß

trotz der Anrufung der Heiligen in der katholischen Kirche dennoch die Gläubigen von der Güte Gottes, dem Vertrauen auf ihn, der gänzlichen Abhängigkeit von demselben, und der größten Unterwürfigkeit gegen seinen Willen mehr als in den Gemeinden, wo diese Anrufung nicht ist, durchdrungen sind.

Gegen die Lehre der Anrufung der Heiligen überhaupt könnte man noch dieses sagen: sie sei durchaus überflüssig. — Wenn man das, was zur Erlangung des Heils nicht geradezu nothwendig ist, überflüssig nennen will, so ist gegen diese Einrede nichts zu sagen; wohl aber dann, wenn man das, was auch nützlich ist, als überflüssig bezeichnet. Es ist aber außer Zweifel, daß bei dem einmal von Gott angenommenen Beseligungswege der Menschen, wo die Verdienste des einen allen zu gut kommen, die Anrufung der Heiligen um Fürsprache gar nicht überflüssig, sondern höchst nützlich sein muß. In speciellen Fällen kann sie noch einen ganz eignen Nutzen haben für den Menschen, der mit einem von großer Schuld niedergebeugten Gemüthe umhergeht. Ein solcher sieht mit desto größerer Zuversicht in die Zukunft, und hebt sich desto eher empor, obwohl er an Gottes Güte nicht zweifelt, wenn er sich der Fürsprache der Heiligen versichert hält. Endlich von Seiten der Heiligen kann man die Anrufung nicht überflüssig nennen, weil sie ihre Thätigkeit an der Förderung fremden Wohles veranlaßt und also ihre Seligkeit vermehrt. Der Nutzen der Heiligen-Anrufung widerlegt also vollkommen obige Einwendung.

Zum Schlusse diene noch folgende Bemerkung. Wer das Dogma von der Anrufung der Heiligen und ihre Fürbitten für uns aus dem Christenthum als etwas Unvernünftiges verbannen will, handelt selbst sehr unvernünftig; dies ist das Resultat der bisherigen Untersuchung. Allein er trennt zugleich die innigst verbundenen Glieder der Kirche von einander und benimmt allen die Möglichkeit, ihre Liebe gegen theure Mitbrüder zu äußern. Ihm ist der Tod das Grab aller christlichen Gesinnungen, eine Scheidewand, welche nicht blos die körperliche sondern auch geistige Verbindung abschneidet, eine Kluft, über welche kein Laut mehr von jenseits hinüber klingt. Dies ist aber für ein christlich gebildetes und fühlendes Gemüth grade die traurigste Lehre, welche sich denken läßt. Der einzige Trost für geliebte Verstorbene nützlich zu sein, und die Freude des Gedankens: die Heiligen des Himmels freuen sich und interessiren sich für mein Wohl, gehen mit dieser stoischen Lehre unter; und der Mensch erhält einen Antrieb zur Tugend weniger. — Für das christliche Leben des Menschen sorgt diese Lehre schlecht;

ſie macht das Herz ärmer, ohne den Verſtand zu bereichern. — Man ſollte deshalb aufhören, eine Lehre aus der Reihe der chriſtlichen verbannen zu wollen, welche für des Menſchen Herz ſo viel Annehmbares hat, und gegen welche der Verſtand keine gegründete Einrede geltend machen kann.

Bei dem Verleger dieſer Zeitſchrift iſt ſo eben erſchienen:

Anti-Perrone,

oder

aktenmäßige Rechtfertigung des Klerikal-Seminars in Köln.

Am Schluſſe dieſer Schrift iſt eine Anſprache an Herrn Dr. Benkert in Würzburg abgedruckt, welche wir auch den Leſern dieſer Zeitſchrift mitzutheilen für zweckmäßig erachten. Möchte nur Herr Benkert dieſe Worte auf ſich wirken laſſen und von einem Beginnen endlich abſtehen, welches gegen Wahrheit und Recht, gegen Nächſtenliebe und Chriſtenpflicht ſo ſehr verſtößt, und der Kirche nur Schaden bereiten kann. Der Verfaſſer des Anti-Perrone beginnt ſeinen eindringlichen Zuſpruch an Herrn Benkert wie folgt:

Durch Ihre Blätter haben Sie eine Menge von Lügen und Verleumdungen verbreitet, die achtbarſten Männer ſind dadurch aufs tiefſte verletzt und an ihrer Ehre gekränkt worden. Man hat Sie auf dieſen Unfug aufmerkſam gemacht und an Ihre Pflicht erinnert. Sie aber haben darauf erwiedert, Sie könnten ſich auf Ihre Correſpondenten verlaſſen. Der Beförderer der Relationen und der Bruchſtücke, die wir in dem Vorhergehenden als Lügenwerk nachgewieſen haben, war ohne Zweifel auch einer von den zuverläſſigen Correſpondenten, worauf Sie ſich verlaſſen zu können meinten. Hoffentlich werden Ihnen jetzt die Augen aufgegangen ſein, und Sie werden einſehen, daß Sie ſich durch die Berufung auf die Zuverläſſigkeit Ihrer Correſpondenten nicht länger ſchützen können. Sie haben neuerdings (im 3. Hefte des X. Bandes der Athanaſia) erklärt: „wir dienen der Wahrheit.“ Nunmehr wird es Ihnen offenbar geworden ſein, daß Sie nicht immer der Wahrheit, ſondern auch der Lüge gedient haben. Daher ermahnen wir Sie, daß Sie ſich bekehren und Ihren Blättern eine andere und eine ehrenvollere Stellung vindiciren, als ſie bisher hatten. Schon das war eine große Anmaßung von Ihnen, daß Sie ſich für berufen erachteten, das Richteramt über ihre Mitbrüder auszuüben. Der Heiland ſpricht (Matth.

VII, 1): „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet;“ und der heil. Jakobus ſagt (IV, 13. 11): „Wer biſt du, daß du den Nächſten richteſt? Wer den Bruder richtet, der richtet das Geſetz.“ Dem Gebote des Chriſtenthums zufolge hätten Sie, fern von Eiferſucht und böſem Argwohn, von Jedem immer das Beſte denken und alles verdammenden Urtheils ſich enthalten ſollen, zumal da Sie ſich beſcheiden mußten, die Abſichten und Beweggründe der Menſchen nicht durchſchauen zu können. Dabei hätten Sie zugleich Ihrer eignen Mängel und Fehler gedenken und an jene Worte des Herrn ſich erinnern ſollen: „Was ſiehſt du einen Splitter in dem Auge deines Bruders und den Balken in deinem eignen Auge ſiehſt du nicht. Du Heuchler! ziehe zuerſt den Balken aus deinem Auge und darnach ſieh, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehen kannſt.“ Matth. VII. 3. 4. Vorzüglich haben Sie dadurch gefehlt, daß Sie den Männern einer Parthei unbedingtes Vertrauen ſchenkten und ihre Berichte als lautere Wahrheit hinnahmen; über andere, ſehr ehrenwerthe Männer dagegen von vorn herein den Stab brachen, auf ihrer Seite nur Schlimmes vorausſetzten und ſelbſt ihre feierlichen Verſicherungen für unzuverläſſig erklärten. In dieſem Vorurtheil befangen war Ihnen jeder Artikel, wie beleidigend und verletzend er auch immer ſein mochte, willkommen und gerne geſtatteten Sie ihm Aufnahme in Ihre Blätter. So aber wurden Ihre Blätter Werkzeuge des Neides und des Haſſes und wirkten um ſo ſchädlicher, da die Leidenſchaft unter heuchleriſchem Schein auftrat und ihre Geſtalt mit frommer Hülle verdeckte. Sie nun aber haben ſich zum Theilnehmer an allen den Verläumdungen gemacht, die je in Ihren Blättern Aufnahme gefunden; Sie haben mit zu verantworten alle die Lieblosigkeiten, Mißdeutungen und Verdächtigungen, womit dieſelben ſeit langer Zeit angefüllt waren; Sie ſind mit Schuld daran, daß der Friede der Kirche geſtört, Zwietracht unter den Geiſtlichen geſtiftet und Mißtrauen unter das Volk ausgeſäet worden iſt. Allerdings mochten Sie für Ihre Perſon der Meinung ſein, daß Sie im Dienſte der Wahrheit ſtritten, aber dann mußten Sie ſich auch alles Vorurtheils entledigen und durften weder für, noch gegen den Einen oder den Andern eingenommen ſein. Auf jeden Fall mußten Sie ſich der Schmähung enthalten und im Geiſte der Liebe ſtreiten. Ein Knecht Gottes ſoll nicht zanken, ſondern ſanftmüthig ſein gegen Jedermann, lehrfähig, geduldig, mit Milde zurechtweiſend die, welche der Wahrheit widerſtreben (II. Tim. II, 24.) Vielleicht mochten Sie ſelbſt in Irrthum geführt ſein über die Tendenzen derjenigen, wogegen

Ihre Angriffe hauptſächlich gerichtet ſind, und mochten etwa nicht wiſſen, daß grade diejenigen, welche Sie beim Publikum in Mißkredit bringen wollen, von den redlichſten Abſichten in Beziehung auf das Wohl der Kirche erfüllt ſind und auf nichts mehr bedacht ſind, als die Einigkeit des Geiſtes zu erhalten durch das Band des Friedens (Eph. IV, 3); aber auf keinen Fall durften Sie dieſelben wie Abtrünnige behandlen, und auf liebloſe Weiſe verdammen. Sie hätten ſich erinnern ſollen an den Ausſpruch des heil. Johannes (I. Br. II, 9.): „Wer da ſagt, er ſei im Lichte und haſſet ſeinen Bruder, der iſt noch bis jetzt in der Finſterniß.“ Sie hätten ſich halten ſollen an die Weiſung des Apoſtel Paulus (Eph. IV, 5.) wo derſelbe uns ermahnet, „daß wir Wahrheit üben ſollen in Liebe und zunehmen in allen Stücken in ihm, der das Haupt iſt, Chriſtus: durch welchen der ganze Leib zuſammengefügt und verbunden wird, und mittelſt aller Gelenke der Hülfleiſtung nach der einem jeden Gliede zugemeſſenen Wirkſamkeit Wachsthum erhält zu ſeiner Erbauung in Liebe.“ — Ob Sie dieſe Ermahnungen nunmehr zu Herzen nehmen und darnach Ihr Verhalten einrichten werden, muß die Zukunft lehren. Ihre letzte Erklärung (X. B. 3. Heft) läßt jedoch nur wenig hoffen und gibt ein ſchlechtes Prognoſtikon für Ihre Bekehrung. Denn darnach ſollte man faſt glauben, es ſei bei Ihnen in Erfüllung gegangen, was der Apoſtel Paulus (II. Theſſ. II, 10.) denen androht, welche die Wahrheit nicht annehmen, indem er ſpricht: „darum wird Gott den Irrthum auf ſie wirken laſſen, ſo daß ſie der Lüge glauben.“ Sie ſagen nämlich: „Wir nehmen kein Wort zurück. Quod scripsimus, scripsimus.“ Das klingt ja ſo, als hätten Sie ſich durchaus gegen die Wahrheit verſchloſſen, als wollten Sie gefliſſentlich im Irrthum verharren und einem Verſtockten gleich ſelbſt der anerkannten Wahrheit widerſtreben. Aber ſoll es Ihnen denn wirklich Ernſt damit ſein, daß Sie nichts zurücknehmen und ſelbſt auch die Lüge als Wahrheit vertheidigen wollen? Nein! das kann Ihre eigentliche Meinung nicht ſein! So weit iſt es mit Ihnen noch nicht gekommen! Sie werden ſich beſinnen und einer beſſern Erkenntniß Raum geben. Es war ja ſicher Ihr Wille nicht, daß Ihre Mitbrüder ungerechter Weiſe beſchimpft und verläumdet wurden: was ſollte Sie denn abhalten, ihnen Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen? Es war Ihnen gewiß keine Freude, die Einigkeit unter den Geiſtlichen, Ihren Amtsbrüdern, geſtört zu ſehen: wie ſollten Sie denn anſtehen das gegebene Aergerniß zu tilgen und fürder dem nachzuſtreben, was den Frieden fördert und zur Erbauung dient?

(Röm. XIV, 19.) O! täuschen sie unsere Erwartung nicht! Gedenken Sie, daß Sie ein katholischer Priester sind! Es kann Ihnen nicht zur Ehre gereichen, wenn Sie fortfahren wollen, Ihre Brüder anzufeinden; es ist kein Heil dabei und führt zum Verderben, wenn Sie sich fortwährend als Rädelsführer der Lügengeister darstellen wollen. So lassen Sie sich denn gemahnt sein, und nehmen Sie sich wenigstens von jetzt an in Acht, daß Sie die Wahrheit nicht lästern. Denken Sie an Gottes Gebot: du sollst kein falsches Zeugniß geben wider deinen Nächsten (II. Mos. XX, 16.); und prägen Sie tief Ihrem Gemüthe ein, was der Apostel Jakobus (III. 14 fg.) sagt: „Wenn ihr aber bittern Eifer und Zanksucht in euren Herzen habet, so prahlet und lüget nicht wider die Wahrheit; denn das ist nicht die Weisheit die von oben herab kommt, sondern die irdische, thierische, teuflische. Denn wo Eifersucht und Zank ist, da gibt es Unordnung und allerlei böse Händel. Die Weisheit aber, die von oben herab kommt, ist zuvörderst rein, dann friedsam, bescheiden, nachgiebig, dem Guten hold, voll Barmherzigkeit und guter Früchte; richtet und heuchelt nicht."

Kirchliche Zustände in Holland.

Holland wurde bekanntlich von dem römischen Stuhle für eine Mission erklärt, und wird bisher immer noch als solche durch einen Nuntius verwaltet. Die Missionäre sind theils Welt-, theils Ordensgeistliche. Die Bildung beider ist ziemlich gleich, da diese in (auswärtigen) Klöstern, jene in (inländischen) klosterähnlichen Seminarien gebildet werden. Wenn die Ordensgeistlichen mehr Achtung und Vertrauen genießen, so mag dieses seinen Grund hauptsächlich darin haben, daß sie Ordensgeistliche sind und dieſen ihren Charakter so viel möglich bemerklich machen. Die Weltgeistlichen haben zwei Seminare, eins zu Warmond bei Leiden und eins zu s'Heerenberg. Aeltere Geistliche, die noch zu Löwen studirt hatten, trauen diesen Seminarien nicht viel Wissenschaft zu, und ein Geistlicher, der jetzt hoch gestellt ist und selbst in einem derselben gebildet wurde, fand die Vorträge nach den Compendien so wenig genügend, daß er sich — um die Zeit nicht unnütz hinzubringen — während seines Aufenthaltes im Seminar dem Sprachstudium zuwendete und dann darnach seine theologische Bildung in deutschen Büchern suchte. Auch noch vor etwa 15 Jahren trafen wir mehre sogenannte Theologanten aus diesem Seminar, —

die zwar das äußere geistliche Decorum strenge beobachteten, übrigens aber ganz und gar keinen geistlichen und noch weniger einen wissenschaftlichen Sinn verriethen. Aller Vermuthung nach muß aber dieses Seminar in diesem Augenblicke von einem guten, auch wissenschaftlichen Geiste beseelt sein, da der Herr Erzpriester Gerving jetzt in demselben wohnet und auch selbst Unterricht giebt. Dieser ist ein Deutscher von Geburt, der zwar in Holland, aber mittelst deutscher Litteratur gebildet, schon als Pastor durch seine Wissenschaft und Tugend bei Geistlichen und Laien aller Confessionen in hoher Achtung stand; und es ist zu hoffen, daß die geistliche Bildung in Holland durch ihn gehoben werden wird. Was die protestantische Geistlichkeit betrifft, diese scheint, wenn man nach ihren Predigten urtheilen darf, mehr wissenschaftliche Bildung zu haben, als die katholische, jedoch hörte ein katholischer Geistlicher der einige Zeit ihren Gesellschaften beiwohnte, nie und nimmer anders als von Kleinigkeitskrämereien sprechen. Die jansenistischen Geistlichen, die ihr Seminar zu Amersfoord haben, zeigen mehr wissenschaftlichen Sinn, als die katholischen. Jeder von ihnen hat eine bedeutende und wohlgeordnete Bibliothek, und während man bei den katholischen Geistlichen meist nur deutsche Predigtbücher findet, die fleißig von ihnen benutzt werden, trifft man bei ihnen auch andere und wissenschaftliche deutsche Schriften. Bei allem dem mag es doch sein, daß eigentlich nur die Differenzen, die sie mit den Katholiken und sammt diesen mit den Protestanten haben, das Feld ihrer wissenschaftlichen Thätigkeit ausmachen.

Die Bildung der Laien in Holland steht der in Deutschland im Allgemeinen wohl etwas nach, und zwar nicht nur die äußere, sondern auch die innere, geistige. Was insbesondere die religiöse Bildung betrifft, mit dieser muß es bei den Katholiken schon deswegen mißlich stehen, weil die Kinder derselben nicht in den Schulen, sondern blos in der Kirche, und hier nur achtmal im Monate Religionsunterricht haben, der dann zum Theile noch darin besteht, daß sie zu Hause auswendig gelernte, nicht verstandene Katechismus-Fragen auffagen. Dazu kommt nun noch, daß die Predigten, (meist bloße Uebersetzungen deutscher Predigten) welche sie später hören, zu dem dürftigen Jugendunterrichte in keinem Verhältnisse stehen, sondern eine höhere Bildung voraussetzen. Das hauptsächlichste religiöse Bildungsmittel ist ihnen das Gebetbuch, von dem sie glücklicher Weise, da beim Gottesdienste nur von Einigen Latein gesungen wird, viel Gebrauch machen. Wie es bei den Reformirten mit dem Religionsunterrichte gehalten wird, weiß ich nicht. In den Schulen

wird derſelbe auch ihren Kindern nicht ertheilt. Beim Gottesdienſte wird nur geſungen (in holländiſcher Sprache), und lange (mit viel Pathos, den auch die katholiſchen Geiſtlichen wohl mitunter ſehr widernatürlich anbringen) gepredigt. Seit mehren Jahren ſteht bei den katholiſchen Laien die religiöſe Bildung zu der profanen nicht mehr in dem erforderlichen Verhältniſſe. Viele leſen allerlei Zeitungen und Zeitſchriften in holländiſcher und fremder Sprache, beſonders auch die deutſchen Dichter, Schauſpiele, Ramanen. Da haben ſie nun tauſend religiöſe Zweifel und Fragen, die ſie nur bloß denen nicht mittheilen, welche dieſelben eigentlich löſen und beantworten ſollten, nämlich nicht ihren Seelſorgern. „Denn," ſagen ſie, „kommen wir dieſen damit, ſo wiſſen wir ſchon, was ſie uns antworten, nämlich unfehlbar dieſes: Wenn Ihr das nicht glaubt, ſo ſeid Ihr nicht gut römiſch. Und wenn wir dann weiter fragen, ob und warum man denn nothwendig gut römiſch ſein müſſe, ſo verweiſen ſie uns auf die h. Schrift. Und während wir dann erwägen, daß wir ſelbſt keine Schriftgelehrten ſind und werden können, und daß die reformirten und lutheriſchen Domini, die das Gegentheil aus der h. Schrift beweiſen, leicht größere Schriftgelehrten ſein mögen, als unſere Paſtoren, von deren Studien wir zwar wohl viel hören aber ſelten oder nie, wenn wir zu ihnen kommen, etwas ſehen, und während wir dann ſo unſern Zweifeln überlaſſen bleiben, gehen ſie die Gemeinde rund, um uns als ſolche die nicht gut römiſch ſind, zu verſchreien, und uns durch Abwendung unſerer Kunden ꝛc zu ſchaden. Was ſollen wir alſo thun? Wir ſchweigen nur, und machen nur ja alles mit, als wenn wir beſtrömiſch wären." — Bei allem dem möchten ſie aber doch gern wirklich gut katholiſch ſein, ſchon bloß, weil ſie dem Proteſtantismus, der ſie früher drückte, durchaus abhold ſind. Daher iſt es möglich geweſen, auch ſie gegen die Hermeſianer zu erbittern. Treffen ſie mit einem deutſchen Geiſtlichen zuſammen, ſo iſt ihre erſte Frage, ob er ein Hermeſianer ſei? und auf ſeine bejahende Antwort ſagen ſie ihm ſofort ins Geſicht, daß er dann nicht tauge. Sie ſetzen nämlich von jedem Geiſtlichen voraus, daß er wohl mit feſter vernünftiger Ueberzeugung gut römiſch ſein könne, wenn er nur wolle und ſich Mühe gebe, und von den Hermeſianern hat man ſie glauben gemacht, ſie ſeien eine Art von Janſeniſten, die ihnen faſt verhaßter ſind, als die Proteſtanten und Juden. Es iſt aber wahrhaft ergötzlich anzuhören, wie ſich die Sprache ändert, wenn der Hermeſianer nur die erſten Ausbrüche des Unwillens *geduldig* hinnimmt und dann allmälig erzählt, wie es

sich mit den Hermesianern eigentlich verhält. Die Folge davon ist dann, daß sie ihm alle ihre Zweifel vorlegen und dann nach einer befriedigenden Lösung derselben ausrufen: O Gott, sind das die Hermesianer! Diese Leute müßten wir ja gerade hierhaben, um mit innerer Ueberzeugung gut römisch zu werden und zu bleiben!" Die nicht so weit denken, daß sie es mit dem Glauben zu thun haben, die stoßen sich an manches Andere, besonders an die vielen Abstinenztage und vorzüglich auch daran, daß an allen abgesetzten Feiertagen Verpflichtung Messe zu hören ist. Ueber Letzteres führte eine Magd in meiner Gegenwart mit einem Geistlichen, der für einen der gelehrtesten gilt, folgendes Wechselgespräch: Die Magd: Warum wird diese Verpflichtung doch nicht aufgehoben, da doch bei Weitem die Wenigsten ihr nachkommen können u. s. w. Der Geistliche: Ja, wenn diese aufgehoben würde, dann würde man auch noch manches Andere aufgehoben sehen wollen, wie z. B. wenigstens den Sonnabend als Abstinenztag, und die Folge davon würde sein: daß wir dann den Ketzern ganz gleich ständen. Die Magd, Ei, wenn wir uns von den Ketzern nur durch solche Dinge unterscheiden, so wäre es wohl besser, wir thäten nur mit ihnen zusammen. Der Geistliche — sah finster drein, nahm seinen Hut und ging davon, und die Magd fürchtete nichts weniger, als daß sie ihren Dienst verlieren und so leicht nicht einen guten wieder bekommen würde. Selbst der Bauer, der doch hinter dem deutschen Bauer noch um einige Jahrhunderte zurück ist, fängt an nachzudenken und unzufrieden zu sein, und wenn nicht über Anderes, dann über das Meßopfer für die Verstorbenen und über die äußere Feierlichkeit desselben. Je nachdem sie sich nun mit diesen Fragen an jemand wenden, wird ihr Glaube befestigt oder noch mehr wankend. Meistens wenden sie sich aber an diejenigen, an welche sie sich wenden sollten, an ihre Geistlichen, nicht.

Wenn aus dem bisher Gesagten hervorgeht, daß eine mehr wissenschaftliche, also auch mehr gründliche Bildung des Klerus in Holland großes Bedürfniß ist, so ist es diese doch nicht allein, was dort fehlt. Es fehlen dort Bischöfe. Der Nuntius, immer ein Römer, ist und bleibt dort — wie die holländischen Geistlichen sagen — ein Fremdling, und wenn auch die meisten Geistlichen diese oder jene Abänderung für nothwendig erachten, so will doch keiner von ihnen die Sache vorbringen und begründen, aus Furcht, er möge unter seinen Mitgeistlichen Gegner finden und dann von dem Nuntius für einen Unzufriedenen, für nicht gut römisch gehalten werden. Denn leider gilt, wie bei Vielen

in Deutschland, so auch in Holland, nur der für gut katholisch, der auch anerkannten Mißbräuchen, die von den Päpsten und Konzilien schon verworfen worden, das Wort spricht.

Jedoch die Hauptquelle alles Unheils ist die Abhängigkeit der Geistlichen von der Gemeinde. Ach wenn doch der arme de la Mennais z. B. nur einmal in der Treckschuit von Harlem nach Leiden gefahren wäre und mit dem katholischen Schiffer beim Ruder gesessen hätte, er wäre gewiß von seinem Vorhaben, die Geistlichen unter die Bothmäßigkeit der Gemeinde zu stellen, plötzlich zurückgekommen! Der Geistliche muß alles von der Gemeinde haben — alles für sich und alles für die Kirche. Was er haben muß, ist nicht wenig. Wenn sich z. B. ein Schmiedemeister in einer mäßigen Stadt in Ruhestand setzen will, so muß er vorall erst auch dahin sehen, ob er auch ein Capital hat, was ihm jährlich drei hundert Gulden an Zinsen für den Pastor oder Pater trägt! Denn unter dem kann er mit diesem nicht fertig werden. Nicht, als wenn dieser so viel verlangte — nein dieser klagt nur seine Noth oder äußert nur seine Wünsche; aber die Haushälterin erzählt es, was dieser und jener gegeben hat, und Keiner will und darf doch der Schlechteste sein. Dafür muß sich nun der arme geistliche Herr auch alles gefallen lassen. Zuerst muß er sich wohl hüten, Jemanden ein unangenehmes Wort zu sagen, denn da in jeder Stadt viele Kirchen sind und es jedem Einwohner freisteht, von der einen zur andern zu gehen, so würde z. B. die gekränkte Jufvrauw alsbald ihr Feuerstübchen nach einer andern Kirche bringen lassen, und wer weiß, wie viele Seelen sie nach sich ziehen würde — und leicht könnte es dann dahin kommen, daß der Pastor oder Pater gar nicht mehr subsistiren könnte, ja daß seine Kirche geschlossen werden müßte. „Die alte Kanzel soll bleiben und da bleiben, wo sie ist," sagt ein alter Herr, „oder ich gehe von der Kirche!" Die wurmstichiche Kanzel wird aber dennoch von dem unbesonnenen jungen Pastor erneuert und versetzt. Und richtig, er verliert den Mann von der Kirche, der die Kirche aus den Schulden gezogen hatte, in welche sie durch einen schlechten Pastor versetzt war, und der dem Pastor noch fortwährend jährlich an oder über tausend Gulden werth war! Dann muß der geistliche Herr auch noch seine Leute oft, sehr oft beehren und amüsiren. Damit muß er schon früh Morgens den Anfang machen. Wenn er ein Paar copulirt hat, so muß er dasselbe mit dem ganzen Gefolge in sein Haus nehmen und ihm Kaffe mit allerlei Backwerk präsentiren. Fast an allen Wochentagen, an welchen keine Copulation vorkommt, hat er

das h. Meßopfer als Jahrgedächtniß für irgend einen Verſtorbenen darzubringen, wobei die ganze Familie und nächſte Bekanntſchaft die h. Sakramente empfängt. Iſt dieſes etwa gegen 9 Uhr abgemacht, ſo muß die Haushälterin des Paſtors den Kaffe mit friſchen Brödchen bereit haben, und der Paſtor ſelbſt ſo wie auch ſein etwaiger Hülfsgeiſtlicher muß ſein Mögliches thun, um die Familie bei dem Genuſſe recht angenehm und lange zu unterhalten. Nun iſt es bereits 10 oder 11 Uhr, und er muß ſich beeilen, um mit dieſem oder jenem alten ſtilllebenden Herrn, dem er und die Kirche viel zu danken haben, ein Pfeifchen zu rauchen, einen Morgentrank zu nehmen und ihm etwas Neues zu erzählen. Nach dem Mittagseſſen hat es mit dem Arbeiten keine Art, zu einem Kaffeehauſe darf er als Geiſtlicher nicht gehen, auch hat er da und dort einen Kranken und mehre Häuſer, in welchen er lange nicht war. Er findet die Leute beim Thee, muß ſich ſetzen, über alle häuslichen Angelegenheiten fragen, und darnach erzählen, was es in anderen Familien und Häuſern gibt. Auf den Abend iſt er mit der Haushälterin zu einem Eſſen eingeladen, oder wenn dieſes nicht der Fall iſt, ſo muß er nothwendig einmal bei dieſem oder jenem alten Herrn eine Pfeife rauchen und ein Glas Wein trinken. Wenn er nun darnach ſtudiren will, ſo fehlt es natürlich an Begeiſterung nicht, aber wieviel Uhr iſt es? Und wenn es nun auch noch vor Mitternacht, ſo muß er doch noch an ſein Brevier denken und manches Andere thun. Da kein Geiſtlicher in ein Wirthshaus oder Logement gehen darf, ſo hat der Paſtor auch nicht ſelten einen geiſtlichen Herrn vom Lande oder aus einer andern Stadt bei ſich, der ihm das Studiren mit Recht übelnehmen würde. So muß ſich der arme Mann plagen und opfern — aber warum? wollen die Leute das? Sie wollen es allerdings, aber ſie wollen es, wie man Manches will, was man zugleich auch nicht will. Nach ihrem beſſeren Menſchen wollen ſie es nicht. Sie ſind verdrießlich genug darüber, wenn ſie an den Werktagen ſo lange beim Paſtor ſitzen, oder ihn da bei ſich ſitzen haben müſſen. Auch den Frömmſten entfällt nicht ſelten das Wort: **Daar is de blixamsche Paap all weer**, wenn ſie ihn kommen ſehen. Denn zu dem Zeitverluſte und Koſtenaufwande kommt nicht ſelten die Langeweile. Zwar gibt ſich der geiſtliche Herr alle Mühe, ein Geſpräch anzuknüpfen und zu unterhalten; aber man hat ſeine Geſchichten, Schnurren und Späßchen ſchon zu oft gehört, und die meiſten Familienvorfälle weiß man auch ſchon auf anderem Wege, man hört ſie jetzt nur mehr im Detail. Von geiſtlichen Dingen kommt nicht leicht die Rede, da

diese in die Kirche gehören, und überdies gar leicht einen Wortstreit herbeiführen, den man beiderseits gleich sehr scheut. Unendlich viel lieber, als mit dem Pastor spricht man über ihn. Das Gespräch über ihn, besonders über seine Inhaaligheid (Habsucht) und über seine Vorliebe zu diesen und jenen Familien ist ein stehendes und nie veraltendes Thema der geselligen Unterhaltung, wobei dann jedes Mal die Haushälterin scharf mit herhalten muß. Daß man dennoch oft bei ihm sein und ihn bei sich haben will, das muß man wollen — es ist in mehrfacher Rücksicht eine nothwendige Ehrensache — es wird alles, was in dieser Beziehung geschieht und unterlassen wird, in der ganzen Gemeinde bekannt. So sind die Geistlichen wahre Sklaven des Ehrgeizes ihrer Gemeinde. Solche, die dieses Sklavenleben noch nicht gewohnt sind oder gern studiren möchten, sprechen von einer goldenen Kette, in welcher sie von der Gemeinde geschmiedet gehalten werden, und die ihnen oft nicht minder drückend sei, als wenn dieselbe von Eisen wäre. Jedoch ist ihnen, da sie in Klöstern oder Seminarien das Conversiren mit andern von Jugend auf mehr gewohnt sind, und immer und jedenfalls in ihrer Gegenwart mit der größten Aufmerksamkeit und äußern Referenz behandelt werden, so fühlen sie sich weniger unglücklich, als mancher meinen möchte. Haben wir doch auch bei uns Geistliche, die sich bloß, weil sie zu Hause Langeweile haben, jeden ganzen Tag bei den Leuten müßig umhertreiben, obgleich es ihnen nicht entgehen kann, daß sie sich dadurch eine allgemeine Geringschätzung zuziehen.

Wem diese nicht sehr erfreuliche Schilderung der katholischen Sache in Holland nicht wahrscheinlich oder übertrieben vorkommt, der lasse sich nur nicht von dem Aeußerlichen, was der Katholicismus hat, und was dort mit aller Strenge beobachtet wird, blenden, er kehre nur einen Abend bei einer, auch der frömmsten, holländischen bürgerlichen Familie ein, und lenke nur das Gespräch auf alles oben Gesagte, so wird er dasselbe vollkommen bestätigt finden — oder wenn er einen Geistlichen zu Hause trifft, so wird auch dieser Zeit genug haben, ihm so viel davon zu sagen, daß sich alles Andere daraus schließen läßt. Ach wenn es doch nicht wahr, wenn es doch übertrieben wäre!

Mögen diese Zeilen denen die Augen öffnen, die auch unser Deutschland gern in eine apostolische Mission verwandelt, die Universitäten zerstört und mit de la Mennais die Geistlichen von milden Gaben der Gemeinden leben sehen möchten!

Denkwürdiges Aktenſtück zur Geſchichte der Denuntiationen aus der Erzdiözeſe Köln zu Rom.

Der Pater Perrone hat in ſeiner Abhandlung über die gemiſchten Ehen, welche ſo eben in der deutſchen Ueberſetzung erſchienen iſt, einige Stellen aus Briefen mitgetheilt, welche ſeiner Verſicherung gemäß von einem „höchſt achtungswerthen Manne" nach Rom geſchrieben worden. Es iſt zum Erſtaunen wenn man lieſ't wie dieſer „höchſt achtungswerthe Mann" gelogen hat, aber es iſt nicht minder zu verwundern, daß der „höchſt achtungswerthe Herr Perrone" ſolchen Lügen noch Glauben beimißt, wenigſtens, daß er ihnen von andern Glauben beigemeſſen haben will. Der höchſt achtungs- d. h. der höchſt verachtungswürdige Mann ſchreibt nach Rom:

„Wir ſind Zeugen von dem was wir geſehen und gehört haben. Es iſt für uns äußerſt unglücklich, daß der General-Vikar Hüsgen in Allem nach dem Wunſche und dem Willen der Proteſtanten und der Hermeſianer handelt. Wenn ein Pfarrer mit Ernſt die Sache des Erzbiſchofes vertheidigt, oder für denſelben öffentlich in der Kirche betet, ſo wird er alſobald auf eine entfernte und geringe Pfarrei verſetzt, obſchon er zehn und auch zwanzig Jahre ſeine Gemeinde verwaltet hat. Wenn Jemand aber ein ſolches Verfahren mißbilligt, der wird auf der Stelle von dem heiligen Amte ganz ſuspendirt, daher geſchieht es, daß unſere Diözeſe von ihren beſten Seelſorgern verwaiſet iſt. Mehrere Pfarreien ſind unbeſetzt oder in den Händen der Hermeſianer ꝛc."

Welcher Geiſtliche oder Laie der Erzdiözeſe Köln wird den Muth haben zu ſolchen Berichten öffentlich ſeinen Namen herzugeben? und welcher würde nicht die allgemeine Verachtung auf ſich ziehen, wenn er ſich als Verfaſſer ſolcher Briefe bekennen wollte? Es iſt nicht wahr, daß, wer die Sache des Erzbiſchofes vertheidigt oder öffentlich für denſelben in der Kirche betet, auf eine entfernte (wovon entfernt?) und geringe Pfarrei verſetzt wird; es iſt nicht wahr, daß, wer ein ſolches Verfahren mißbilligt, auf der Stelle von dem heiligen Amte ganz ſuspendirt wird. Bis zu der Zeit, von welcher jene Briefe datiren, hat Herr Hüsgen Einen Geiſtlichen ſuspendirt, der für den Erzbiſchof öffentlich gebetet, der deſſen Sache mit Eifer vertheidigt hat, — aber er hat ihn nicht ſuspendirt weil er für den Erzbiſchof gebetet, ſondern weil er neben dem Beten ganz andere Dinge gethan hat, die mit dem Beten gar nichts gemein haben, und weswegen er ſchon vor der Fortführung des Erzbiſchofes einmal

war suspendirt worden. Eben dieser Geistliche hat die Maaßregeln des Herrn Hüsgen nunmehr vollkommen gerechtfertigt, indem er jetzt — geheirathet hat! Das aber sind die Märtyrer der erzbischöflichen Sache, die Herr Hüsgen macht! Und neuerdings hat Herr Hüsgen einen anderen Geistlichen suspendirt, der ebenfalls für den Erzbischof gebetet hat, aber nicht deswegen, weil er für ihn gebetet hat? Das zu behaupten überlassen wir „dem höchst achtungswerthen Manne" des Herrn Perrone.

Unsere auswärtigen Leser werden hiernach im Stande sein, den oben angeführten Bericht zu beurtheilen und zu sehen in wie höchst beklagenswerther Lage sich die Erzdiözese Köln befindet, in der es solche Berichterstatter gibt. Wir fügen aber noch folgende Bemerkung hinzu, welche diejenigen, die die Verhältnisse nicht in der Nähe schauen können, in den Stand setzt, eine Reihe von falschen Angaben und Zeitungsnachrichten zu würdigen. In einer Diözese, wie die Kölnische, welche 700 Pfarreien zählt, kommen begreiflicher Weise Fälle vor, wo die geistliche Behörde gegen pflichtvergessene Geistliche einschreiten muß, wenn sie ihre heiligsten Pflichten nicht hintenansetzen will. Solche Geistliche, die in Einem Punkte Pflicht und Anstand verletzten, nehmen es in der Regel überhaupt mit der Pflicht nicht genau; ihnen ist jedes Mittel willkommen, wenn es nur zum Ziele führt. Hat ein solcher Geistlicher die Achtung bei seiner Gemeinde verloren, hat er sich in jeder Beziehung seines Standes unwürdig gemacht, und fürchtet er kanonische Strafen, so fängt er an öffentlich für den Herrn Erzbischof zu beten, und gegen die Hermesianer zu predigen. Solche Mittel wirken eine kurze Zeit auf die Menge, vermögen aber dennoch nicht das Urtheil derselben auf die Dauer irre zu leiten. Das Einschreiten der Diözesan-Verwaltung glaubt man aber dadurch zu lähmen, daß man ihr fortwährend Begünstigung des Hermesianismus, Verfolgung der Anhänger des Herrn Erzbischofes u. s. w. vorwirft. Schreitet diese aber dennoch ein, so hat die Strafe das Schändende verloren, indem ihr nun ganz falsche Motive untergelegt und die Leute glauben gemacht werden, die Vertheidigung der katholischen Sache ziehe solche Ahndungen nach sich.

Herr Perrone hat das traurige Geschäft übernommen, solchen Sträflingen die Märtyrer-Krone aufzusetzen.

Glossen
zu einigen Paragraphen der Berlag'ſchen Einleitung in die chriſtliche Dogmatik.

Wir haben im vorigen Hefte die Urſachen bemerklich gemacht, warum eine fortlaufende Recenſion des ganzen Berlag'ſchen Werkes eine mehr als herkuliſche und noch weniger lohnende Arbeit ſein würde. Einzelne §§. derſelben verdienen und erfordern aber eine beſondere und länger anhaltende Aufmerkſamkeit, als ihnen in einer Geſammt-Recenſion geſpendet werden dürfte, wenn wir uns zu ſolchen auch herbeilaſſen könnten; und ſo haben wir uns denn vorgenommen, fortlaufende Bemerkungen einiger ſolcher §§. zu liefern, welche vor allen geeignet ſcheinen, in die (relative) Eigenthümlichkeit der Berlag'ſchen Anſchauungs-Manier hineinzuverſetzen und zugleich ſeine Polemik gegen Andere ins Licht zu ſtellen. Wir werden nur ſolche §§. herausheben, die für ſich betrachtet werden können, ohne Gefahr der Ungerechtigkeit gegen den Verfaſſer; und dies, was übrigens bei der Berlag'ſchen Manier in gar vielen §§. zutrifft und zutreffen muß, ſcheint uns beſonders zuläſſig bei dem §. 23. S. 320—349, den wir diesmal ausgewählt haben, jedoch nur erſt in ſeinem didaktiſchen Theile, um den polemiſchen andern Theil für das nächſte Heft zu reſerviren; wir würden mit Grund gewiſſe Vorwürfe befürchten, wenn wir die jedesmalige Doſis in zu großer Maſſe verabreichen wollten; ſchon aber an dieſer Doſis wird der verſtändige Leſer gewahr werden, wie H. Berlage grade nur da richtig fühlt und denkt, wo er mit ſeinem ausgewählten und fixirten Gegner zuſammentrifft und übereinſtimmt, ſofort aber in ein unhaltbares und unwahres Raiſonnement geräth, wo er von ihm abweicht; und dieſes iſt es denn auch vorzüglich, was uns vor Allem bewegt, uns mit einigen §§. des Berlag'ſchen Buches ſpeziell und näher zu beſchäftigen, als das ſonſt angemeſſen ſcheinen könnte. Es gilt über das Berlag'ſche Werk nach unſerm Ermeſſen im Allgemeinen, was, wie ich meine, Leſſing einmal über ein anderes Buch äußerte: „Was darin Wahres iſt, iſt nicht neu; was aber darin Neues iſt, iſt nicht wahr;" — was aber Sokrates einſtens über das dunkle heraklitiſche Werk äußern konnte: „Was ich darin verſtanden habe, ſchien mir vortrefflich; ich denke nun, daß das Uebrige, was ich nicht verſtanden habe, nicht minder vortrefflich ſein möge;" ſo kann ich dies, und wird dies der Leſer von dem Berlag'ſchen opus leider nicht ausſagen, obgleich damit weder angedeutet werden ſoll, daß ich

ein Sokrates, noch auch, daß Berlage ein Heraklit ſei. Wir wollen nun den Inhalt jenes §. getreu mit Berlag'ſchen Worten herſetzen, nur die Wiederholungen und alle ſolche Sätze übergehend, die ohne allen Nachtheil auch von H. Berlage weggelaſſen werden konnten; unſere Noten oder Gloſſen ſollen dann unter dieſem Texte erſcheinen. — In jenem §. erzählt Herr Berlage alſo:

„Der chriſtliche Glaube umfaßt die chriſtlichen Wahrheiten*) in feſter unerſchütterlicher**) Anerkennung auf den Grund der

*) Es iſt eine confuſe und völlig ungeſchickte Redeweiſe, welche bei Berlage immer wiederkehrt, zu ſagen: der chriſtliche Glaube baſirt auf Autorität, umfaſſe die chriſtlichen Wahrheiten; es muß überall heißen: die chriſtlichen Lehren, welche grade nur im Glauben daran und durch den Glauben erſt als Wahrheiten angenommen werden und gelten; — oder gibt es auch chriſtliche Unwahrheiten? und: kann man auch von heidniſchen Wahrheiten ſprechen? Vielleicht ſoll der Gegenſatz liegen in philoſophiſchen Wahrheiten; aber auch dann noch muß an philoſophiſche Lehren gedacht werden, die als erwieſen feſtſtehen, und jene Redeweiſe iſt und bleibt dann noch immer möglichſt verkehrt.

**) Das iſt unwahr: der chriſtliche Glaube ſoll und kann in unerſchütterlicher Anerkennung beſtehen, thut es aber lange nicht immer; in manchem Chriſten ſchon iſt der Glaube, der chriſtliche Glaube wieder wankend geworden und ganz weggefallen, und bei der Entſtehungsweiſe, die Berlage ihm einzig anweiſet, iſt das am eheſten begreiflich. Damit der Glaube mehr und mehr befeſtigt und ſelbſt unerſchütterlich werde, dazu iſt es ſehr erſprießlich, daß man die Beweggründe zum Glauben möglichſt vollkommen erwäge, und ihre Gültigkeit gegen alle erhobene und erhebliche Bedenken oder Zweifel ſicher ſtelle; — doch damit kämen wir an den „zweifelſüchtigen Beweis," wovon B. nicht wiſſen will. Genug aber! Wer ſteht, der hat immer zuzuſehen, daß er nicht falle, und Chriſtus ſagt, er habe zum Vater gebetet, daß ſelbſt der Glaube des Simon Petrus nicht wanken möchte, der es demnach gewiß konnte. Zum Ueberfluſſe wollen wir auf eine paſſende Stelle des Jeſuiten Rozaven hinweiſen, der in ſeinem Examen des doctrines philosophiques etc. p. 59—60 ſehr nett darüber ſpricht, ſo daß nach ihm, wie es auch wirklich der Fall iſt, die Ueberzeugung in und aus dem Glauben eher ſchwankt, als manche aus Vernunft: „On a beau posseder la certitude, la vie, la grâce sanctifiante, on n'est ni infallible ni immortel, ni impeccable, tant qu'on est dans un état, où l'on peut perdre la certitude, la vie, et la grâce. Or

abſoluten göttlichen Autorität in Chriſto, und hat daher die höchſte abſolut ſichere Bürgſchaft; — mag daher der Menſch hinterher durch ſein Denken die vollkommenſte Einſicht in die innere Wahrheit des Offenbarungsinhaltes ſich erwerben, ſo erſetzt dieſe Einſicht doch abſolut nicht das göttliche Zeugniß, und das Feſthalten des Menſchen an der chriſtlichen Wahrheit bleibt fortwährend nothwendig. Glaube, baſirt auf göttliche Autorität Chriſti*)."

„Damit der chriſtliche Glaube ſich erzeuge, Realität**) und

---

tant que l'homme est sur cette terre d'exil et de d'épreuve, il peut perdre ses certitudes, et celle qui vient de la foi plus que pleusieurs de celles, qui sont fondées sur la raison, puisque la prémière dépand de sa volonté, et qu'il en est d'autres qu'il ne peut perdre *qu'en perdant l'usage de la raison.*" Wir würden dies kaum hervorheben, wenn uns das Berlagiſche Werk nicht gar ſehr nach de-la Mennaiismus formirt vorkäme, gegen welchen Rozaven Obiges ſchreibt.

*) Dieſer Paſſus deutet auf die Möglichkeit hin und ſoll von vorn herein eine Dogmatik gegen Angriffe ſchützen, welche lehrt, daß der Offenbarungsinhalt durch Denken in die vollkommenſte Einſicht erhoben werden könne; weil aber alle ſolche Einſicht von Neuem Anerkennung und Glaube bei ſich führen müßte, als Einſicht nämlich ſchon, ſo gewann da der Menſch einen menſchlich rationalen Glauben an den Offenbarungsinhalt neben einem chriſtlich göttlichen Glauben an denſelben, was doch mindeſtens ſeltſam klingt, ſobald es auf den ganzen Inhalt der Offenbarung und damit auch auf alle Myſterien bezogen wird. Es iſt ſchwer zu glauben, daß ſolche Erhebung des Glaubens in das Wiſſen völlig erreichbar ſei, namentlich in Betreff ſolcher Glaubenspunkte, die übernatürlichen Inhaltes und nur übernatürlich geoffenbart ſind; und daß es ſolche Punkte gebe, iſt die gemeinſame Annahme der theologiſchen Welt; — es iſt aber noch ſchwerer zu glauben, daß alsdann, wenn ſolche Erhebung ſtatt gehabt, der chriſtliche Glaube als ſolcher noch lange und überall ſich erhalten würde; es ſteht eher zu erwarten, daß dann der menſchliche Glaube aus Einſicht vorherrſchend werden würde, weil die Menſchen immer geneigter ſind, der Einſicht zu vertrauen, als der Autorität, wie groß dieſe auch ſein mag: auch richtet ſich die Unerſchütterlichkeit des Glaubens nicht nach der Untrüglichkeit des Zeugniſſes, ſondern hängt an andern Dingen, die bei der Einſicht eher zutreffen.

**) Was heißt hier Realität? Soll es Wahrheit bedeuten? — Dann ſagt der Satz confuſe Dinge aus: ſoll es ſtehen für: Ueberzeu-

Festigkeit habe, dazu bedarf er allerdings der Begründung. Die Ueberzeugung von der absoluten Autorität Christi kann aber offenbar nicht wiederum auf Autorität gegründet sein, nicht wieder Annahme auf den Grund eines Zeugnisses, einer fremden Autorität sein; auch darf sie nicht auf ein bloßes Meinen basirt sein*); sie muß ein Wissen von der göttlichen absoluten Autorität zu ihrer Grundlage haben**) .... Offenbar bedarf dieser Glaube, damit er zu Stande komme, damit er nicht ein schwankender und grundloser sei, bestimmter Gründe und Motive***). Der christliche Glaube, die rücksichtslose Hin-

---

gung von Wahrheit oder Realität, nun dann ist der Ausdruck noch verkehrter.

*) Kann denn auch eine Ueberzeugung auf Meinen, auf bloßes Meinen basirt sein? Wenn das absurd ist, wozu denn dieses hier?

**) Da haben wir also mal etwas eben so Richtiges, als Auffallendes und Ungenaues! Wir wollen das Ungenaue in der Beziehung dessen, was nach Berlage hier das Wissen sein soll, tiefer unten noch berühren; im magern Begriffe des Wortes Wissen hat die Sache ihre auffallende Richtigkeit; das Auffallende liegt darin: Die Gegner der hermesischen Schule, denen sich nunmehr Anton Berlage zugesellt, hatten von jeher grade über Nichts ein größeres Geschrei erhoben, als darüber, daß Hermes (auf dem Gebiete der Wissenschaft und namentlich der wissenschaftlichen Theologie) diesseits des statuirten Glaubens eine Ueberzeugung von der Autorität Christi als erforderlich bezeichnete; noch dem nächsten Geistesverwandten des H. Berlage, dem H. Johannes Kuhn, war das an Hermes so anstößig, daß derselbe auf einen Beweis des Christenthums so sehr gedrungen; und obgleich H. Kuhn ein Wissen diesseits des Glaubens gar nicht einmal zu denken vermochte — wie dies Heft 30. nachgewiesen ist —, so proklamirt Berlage auf einmal die Nothwendigkeit eines dem Glauben vorangehenden Wissens! Ist das nicht auffallend genug? Sollte aber Jemand meinen, Berlage denke dabei an eine Beweisführung für die Wahrheit des Christenthums oder seine göttliche Autorität, der würde allerdings sehr irren; es wird sich nachher zeigen, was für eine Sache H. Berlage mit dem Worte Wissen bezeichnet haben will; es ist dabei an nichts Wissenschaftliches gedacht, vielmehr an das vollste Gegentheil dazu, das außerhalb aller Wissenschaft gelegen ist. Wir wollen vorlegen, wie es H. Berlage mit diesem s. g. Wissen gemeint haben will.

***) Dies wird jeder Leser nur beziehen können auf Gründe, deren Bedeutsamkeit wissenschaftlich erwogen und bestimmt worden ist, weil

gabe an die chriſtliche Wahrheit und ihre höhere Autorität iſt keine einſeitige Frucht der Wiſſenſchaft, wiſſenſchaftlicher Gründe und Reflexionen, iſt kein einſeitiges Werk der Vernunft; der Glaube hat eine feſtere Grundlage als die Wiſſenſchaft ihm geben kann, er iſt nach der chriſtlichen Vorſtellung eine Kraft von Oben, ein Werk der Gnade Gottes, welcher den durch die Sünde ihm entfremdeten Menſchen mit ſtarker Hand ergreift und zu ſich heranzieht*). Nicht der ſchwache Menſch ſucht und findet durch ſich ſelbſt Gott und die in Chriſtus erſchienene Heilswahrheit, ſondern er wird von Gott geſucht und gefunden**); der Glaube ruht auf einer göttlichen Bewegung

---

man ſich hierorts doch in die Wiſſenſchaft des Glaubens, und zwar in diejenige Parthie derſelben verſetzt glauben wird, welche die praeliminaria und praeambula des begründeten Glaubens, oder welche die Begründung des Glaubens betrifft: allein dann wird der Leſer wiederum ſehr ſich getäuſcht ſehen; denn man höre nur ſofort, wie Berlage weiter erzählt:

*) Wer mag das doch jemals geglaubt und gar gelehrt haben, daß die völlige Hingabe an die chriſtliche Wahrheit die einſeitige Frucht, das einſeitige Werk der Wiſſenſchaft und der Vernunft ſei? Oder auch, daß er die allſeitige Frucht derſelben ſei? Bisher lehrte man, daß allenfalls die Einſicht, daß man an das Chriſtenthum zu glauben habe, Sache der Vernunft und des Wiſſens ſei, mehr nicht, und das liegt auch zunächſt allein in der Forderung Berlages, die er oben ſtellte, daß der Glaube ein Wiſſen von der Autorität Chriſti zu Grunde haben ſolle; das nennt man in aller Welt die Demonſtration des Glaubens, wovon die rückſichtsloſe Hingabe noch weit verſchieden iſt. — Mag denn der Glaube ein Werk der Gnade ſein, er entſteht doch nicht durch die Gnade allein, ſo daß Gott den Menſchen ſchlechthin übernatürlich zöge; er zieht ihn gewiß nur auf dem Wege übernatürlich fort, an welchen er den Menſchen in ſeiner natürlichen Einrichtung angewieſen hat, vermöge deren dieſer Gründe und Motive des Glaubens ſuchen ſoll und fähig iſt, ſie zu würdigen. — Bemerken wolle man noch, daß hier die göttliche Gnade zur Grundlage des Glaubens gemacht wird: im Verlaufe der Rede werden die Wunder dazu gemacht: — doch über das fatale Wörtchen „Grundlage" haben wir noch ein ernſteres Wort mit H. Berlage zu ſprechen.

**) Es iſt ſehr verkehrt, wenn der Menſch Gott nicht ſucht, und nicht wenigſtens zu finden ſtrebt; auch findet er bei aller Gnade Gott und Chriſtenthum noch immer durch ſich, wie er nämlich geſtärkt durch Gnade daſteht, und wenn Gott den Menſchen ſucht und wohl

... Auge des Lichtes bedarf,
..., so bedarf das geiſtige Auge
...lichen Dinge zu erkennen. Egeis-
... Herz ſind die tiefern Quellen des
...en über die Vernunft hinaus, für
... Tiefen des menſchlichen Willens, ſeine
... den geheimen Herzkammern ſtarren
...es, das Herz gibt dem Denken und
... und wo das verdorbene*) Herz den Ver-
...er vorausſchickt, damit er ihm den Weg
... der helle lichte Weg des Glaubens, auf
... wird, ſondern, jener finſtere ſchauerliche iſt
... Geſpenſter und Irrlichter hauſen" (auch Hexen?)
... tiefere Wildniſſe hinauslocken. Solche Men-
... durch verſchlungene Argumente auf die rechte
... ſondern nur die göttliche Gnade vermag ſie
... Glauben des Irrthumes zu befreien, daß es ihnen
... von den Augen fällt**)."

... finden weiß, da zieht er, wie geſagt, den Menſchen gewiß auf
... von ihm angebahnten Wege, d. h. vermittelſt des vernünftigen
... im Menſchen.

... Wie aber, wenn nicht grade ein verdorbenes Herz, ſondern auch
... ein wohlgeſinntes den Glauben ſuchte? Es iſt kaum begreiflich, wie
H. Berlage hier auf einmal in eine Art von frommer Ergießung
gegen den Unglauben verfallen kann; zumal da es ſich zunächſt
nur um die Darſtellung handelt, wie der chriſtliche Glaube in An-
ſchließung an das Wiſſen von der Autorität in Chriſto, und wie
dies Wiſſen zu Stande kommen ſoll im menſchlichen Geiſte, mag
dieſer als unverdorben oder als verdorben, als bereitwillig zum
Glauben, oder als ungläubig oder auch als zweifelnd vorgeſtellt
werden. Eine Erhitzung des Gemüthes ſcheint hier zu Grunde zu
liegen, und dieſe zugleich die Urſache zu ſein, daß H. Berlage hier
eine chriſtliche Lehre von der Gnade und beſonders von der Gnade
des Glaubens vorträgt, welche wohl allenfalls in der Dogmatik,
keinenfalls aber in die Einleitung dazu gehören; an dieſer Stelle
iſt der ganze enthuſiaſtiſche Erguß völlig ungeeignet und obgleich
er Schreckſchüſſe abfeuern ſoll, doch ſicher ohne Effekt.

**) Wenn das wahr iſt, dann ſteht es mit der Belehrung der Ungläu-
bigen völlig verzweifelt, und es iſt dann ſehr unnöthig, daß Herr
Berlage ſich irgend darüber ausläßt; — es gibt eine große Menge
ſolcher Ungläubigen, die durch allerlei Irrthümer in Mangel an
Glauben verſetzt und gerathen, und ſelbſt auch wohl gegen die

„So gewiß dies nun von der einen Seite iſt*), ſo gewiß iſt es von der andern, daß der Glaube nicht die einſeitige, ausſchließliche Wirkung der Gnade iſt und ſein kann, ... Glaube und Unglaube wären dann ohne Verdienſt und Mißverdienſt. Er hängt vom freien Willen ab, und iſt darum ſchon nicht bloße That Gottes. Wenn er auch nicht die Frucht der Wiſſenſchaft und wiſſenſchaftlicher Demonſtration iſt und (noch) ſein kann**), ſo iſt er doch kein blinder Glaube, ſondern er weiß auch warum er glaubt. Der chriſtliche Glaube kann nur in dem vernünftigen Bewußt-

---

chriſtliche Lehre eingenommen ſind; wenn denen nur durch göttliche Gnade geholfen werden kann, dann fällt der Zweck der theologiſchen Ausbildung der Uebrigen und unſerer eigenen ſo gut wie ganz weg; dann hätten Chriſtus und hätten die Apoſtel ſich nicht belehrend an die ungläubige Menge gewendet und Viele hingeführt zum Glauben! — O nein! Die natürliche Einſicht reicht hier zu Vielerlei hin, wenn es auch ſchwerer ſein mag, ſelbige in ziemlich verkommenen Menſchen als ein Wiſſen um die Autorität Chriſti zu Stande zu bringen, ſollte auch keine Einſicht und kein Wiſſen den chriſtlichen Glauben ſelber gewähren können; — eine große Menge ſeiner Hemmniſſe laſſen ſich hier durch natürliche Mittel beſeitigen, und namentlich die, welche intellektuelle Verirrungen in falſchen Philoſophemen enthalten, weshalb es auch von jeher bis auf unſere Tage fort von den Theologen ſo gehalten wie auch gefordert iſt, daß ſie dem Unglauben durch Begründung anderer Ueberzeugung und Hinwegnahme ihrer Argumente entgegenwirkten. Verſchlungene Argumente müſſen das nicht grade ſein; ob die Argumente mehr oder minder komplicirt werden müſſen, hängt von den Argumenten ab, worauf der Unglaube ſich bezieht; denn bloß aus böſem Willen ſtammt der Unglaube ſehr ſelten; nach den Gegnern und ihren Waffen muß man die eigenen auswählen, und nicht bloß zur Defenſive, wie es etwa im Geiſte der Apologetiken liegt, ſondern auch zur Offenſive, zur Ausrottung des Unglaubens. Wenn H. Berlage glaubt, durch vernünftige Argumente ſei noch kein Ungläubiger in beſſere Bahnen geleitet, dann iſt er in großem Irrthume, und ſein anderer Irrthum dann, daß feurige Capucinaden etwa ihre Stelle zu vertreten oder gar ſie zu verdrängen hätten, iſt dann noch größer.

*) Wie kann das hier, in der Einleitung zur Dogmatik, gewiß ſein, da es doch erſt in dieſer gewiß werden kann?

**) Aber jenes ihm als die eine Baſis zugewieſene Wiſſen, das Wiſſen um die göttliche Autorität in Chriſto, ſollte auch das nicht eine Frucht der wiſſenſchaftlichen Demonſtrationen wenigſtens ſein können?

diese in die Kirche gehören, und überdies gar leicht einen Wortstreit herbeiführen, den man beiderseits gleich sehr scheut. Unendlich viel lieber, als mit dem Pastor spricht man über ihn. Das Gespräch über ihn, besonders über seine Inhaaligheid (Habsucht) und über seine Vorliebe zu diesen und jenen Familien ist ein stehendes und nie veraltendes Thema der geselligen Unterhaltung, wobei dann jedes Mal die Haushälterin scharf mit herhalten muß. Daß man dennoch oft bei ihm sein und ihn bei sich haben will, das muß man wollen — es ist in mehrfacher Rücksicht eine nothwendige Ehrensache — es wird alles, was in dieser Beziehung geschieht und unterlassen wird, in der ganzen Gemeinde bekannt. So sind die Geistlichen wahre Sklaven des Ehrgeizes ihrer Gemeinde. Solche, die dieses Sklavenleben noch nicht gewohnt sind oder gern studiren möchten, sprechen von einer goldenen Kette, in welcher sie von der Gemeinde geschmiedet gehalten werden, und die ihnen oft nicht minder drückend sei, als wenn dieselbe von Eisen wäre. Jedoch ist ihnen, da sie in Klöstern oder Seminarien das Conversiren mit andern von Jugend auf mehr gewohnt sind, und immer und jedenfalls in ihrer Gegenwart mit der größten Aufmerksamkeit und äußern Referenz behandelt werden, so fühlen sie sich weniger unglücklich, als mancher meinen möchte. Haben wir doch auch bei uns Geistliche, die sich bloß, weil sie zu Hause Langeweile haben, jeden ganzen Tag bei den Leuten müßig umhertreiben, obgleich es ihnen nicht entgehen kann, daß sie sich dadurch eine allgemeine Geringschätzung zuziehen.

Wem diese nicht sehr erfreuliche Schilderung der katholischen Sache in Holland nicht wahrscheinlich oder übertrieben vorkommt, der lasse sich nur nicht von dem Aeußerlichen, was der Katholicismus hat, und was dort mit aller Strenge beobachtet wird, blenden, er kehre nur einen Abend bei einer, auch der frömmsten, holländischen bürgerlichen Familie ein, und lenke nur das Gespräch auf alles oben Gesagte, so wird er dasselbe vollkommen bestätigt finden — oder wenn er einen Geistlichen zu Hause trifft, so wird auch dieser Zeit genug haben, ihm so viel davon zu sagen, daß sich alles Andere daraus schließen läßt. Ach wenn es doch nicht wahr, wenn es doch übertrieben wäre!

Mögen diese Zeilen denen die Augen öffnen, die auch unser Deutschland gern in eine apostolische Mission verwandelt, die Universitäten zerstört und mit de la Mennais die Geistlichen von milden Gaben der Gemeinden leben sehen möchten!

Denkwürdiges Aktenſtück zur Geſchichte der Denunciationen aus der Erzdiözeſe Köln zu Rom.

Der Pater Perrone hat in ſeiner Abhandlung über die gemiſchten Ehen, welche ſo eben in der deutſchen Ueberſetzung erſchienen iſt, einige Stellen aus Briefen mitgetheilt, welche ſeiner Verſicherung gemäß von einem „höchſt achtungswerthen Manne" nach Rom geſchrieben worden. Es iſt zum Erſtaunen wenn man lieſ't wie dieſer „höchſt achtungswerthe Mann" gelogen hat, aber es iſt nicht minder zu verwundern, daß der „höchſt achtungswerthe Herr Perrone" ſolchen Lügen noch Glauben beimißt, wenigſtens, daß er ihnen von andern Glauben beigemeſſen haben will. Der höchſt achtungs- d. h. der höchſt verachtungswürdige Mann ſchreibt nach Rom:

„Wir ſind Zeugen von dem was wir geſehen und gehört haben. Es iſt für uns äußerſt unglücklich, daß der General-Vikar Hüsgen in Allem nach dem Wunſche und dem Willen der Proteſtanten und der Hermeſianer handelt. Wenn ein Pfarrer mit Ernſt die Sache des Erzbiſchofes vertheidigt, oder für denſelben öffentlich in der Kirche betet, ſo wird er alſobald auf eine entfernte und geringe Pfarrei verſetzt, obſchon er zehn und auch zwanzig Jahre ſeine Gemeinde verwaltet hat. Wenn Jemand aber ein ſolches Verfahren mißbilligt, der wird auf der Stelle von dem heiligen Amte ganz ſuspendirt, daher geſchieht es, daß unſere Diözeſe von ihren beſten Seelſorgern verwaiſet iſt. Mehrere Pfarreien ſind unbeſetzt oder in den Händen der Hermeſianer ꝛc."

Welcher Geiſtliche oder Laie der Erzdiözeſe Köln wird den Muth haben zu ſolchen Berichten öffentlich ſeinen Namen herzugeben? und welcher würde nicht die allgemeine Verachtung auf ſich ziehen, wenn er ſich als Verfaſſer ſolcher Briefe bekennen wollte? Es iſt nicht wahr, daß, wer die Sache des Erzbiſchofes vertheidigt oder öffentlich für denſelben in der Kirche betet, auf eine entfernte (wovon entfernt?) und geringe Pfarrei verſetzt wird; es iſt nicht wahr, daß, wer ein ſolches Verfahren mißbilligt, auf der Stelle von dem heiligen Amte ganz ſuspendirt wird. Bis zu der Zeit, von welcher jene Briefe datiren, hat Herr Hüsgen Einen Geiſtlichen ſuspendirt, der für den Erzbiſchof öffentlich gebetet, der deſſen Sache mit Eifer vertheidigt hat, — aber er hat ihn nicht ſuspendirt weil er für den Erzbiſchof gebetet, ſondern weil er neben dem Beten ganz andere Dinge gethan hat, die mit dem Beten gar nichts gemein haben, und weswegen er ſchon vor der Fortführung des Erzbiſchofes einmal

nur die Befugniß dazu, sondern sie fordert dieselbe, und verwirft einen Jeden, der sich einer solchen Würdigung willkührlich — oder in der Wissenschaft leichtsinnig — entzieht; insbesondere ist eine Auffassung der einzelnen Glaubensmotive in ihrem organischen Zusammenhange, also eine wissenschaftliche Erkenntniß, derselben für den Theologen ein Bedürfniß, da sein Beruf eben darin besteht, die christlichen Glaubensmotive den Gemüthern nahe zu bringen, und so der göttlichen Wirksamkeit den Weg zu bereiten." —

„Es fragt sich also jetzt: welches ist der Entstehungsprozeß des christlichen Offenbarungsglaubens? welche Motive liegen ihm faktisch im christlichen Gemüthe als Basis zu Grunde? bedarf es, damit der christliche Glaube sich erzeuge, oder damit der erzeugte Glaube Anspruch auf Vernünftigkeit habe, einer rationellen Prüfung des christlichen Lehrinhaltes, und muß deshalb die Dogmatik die Rationalität desselben darthun*)?.... Die (wissenschaftliche) Einsicht in die innere Wahrheit und Vernunftmäßigkeit des Offenbarungsinhaltes kann zwar nicht eigent-

---

einleuchtenden Motive und Gründe zum Glauben in Frage stehen; ist das nicht sehr seltsam? Wenn man auf dem durchaus einseitigen apologetisch-defensiven Standpunkte feststeht, ist jedoch solche Verwirrung leichter möglich.

*) Niemand wird diese Fragen ohne mehrfaches Befremden betrachten können. Erst durch die Vollziehung des Glaubensaktes wird der Mensch ein Christ, und das menschliche Gemüth also auch ein christliches, d. h. ein christlich gestimmtes und gesinntes; und indeß nun der Entstehungsprozeß des Glaubens in Frage gestellt wird, wird nach den faktisch baliegenden Motiven gefragt, die im christlichen Gemüthe ihm als Basis zu Grunde (!) liegen! Auch ist die Frage, weil sie grade nur auf die faktisch im Gemüthe vorliegenden Motive gerichtet ist, schlechthin unbeantwortlich, weil sich das nie auch nur abzählen läßt, was für Motive dieser und jener Mensch und Christ für seinen Glauben anführe; die allerseltsamsten sind nicht einmal die seltensten. Die Fragen hätten durchaus auf die vernünftig zu fordernden Motive bezogen und eingeschränkt werden müssen, weil nur diese für die Wissenschaft und Reflexion in Betracht kommen können. Und woher der plötzliche Uebergang der so unbestimmten, viel zu allgemeinen Frage nach den faktischen Motiven zu der viel zu speziellen Frage grade nach der Erforderlichkeit eines Beweises von der Rationalität des christlichen Lehrgehaltes? — Doch weg mit diesen kleinlichen Nachfragen in so großartigen Dingen und Deduktionen derselben.

liche objektive Grundlage und Bedingung des chriſtlichen Glaubens ſein; wie aus der nachfolgenden Darſtellung einleuchten wird*); aber auch irrig iſt die Anſicht, es ſei die, wie auch immer erkannte innere Wahrheit und Angemeſſenheit der chriſtlichen Lehre**) durchaus bedeutungslos, und als werde auf der vorher bezeichneten Stufe an die Göttlichkeit bloß geglaubt, weil und in ſofern etwa Wunder und Weiſſagungen ganz durch ſich allein ſeinen übernatürlichen, göttlichen Urſprung bezeugten; man glaubt vielmehr auf dieſer Stufe zugleich auch deshalb weil und in ſofern das Chriſtenthum die höhern, unabweislichen Bedürfniſſe des Menſchen lebendig anregt und befriedigt, weil es dem menſchlichen Gemüthe eine Richtung gibt auf das Ewige und Unvergängliche, weil es innerlich tröſtet, beglückt und beſeligt, weil es ſeinem ideellen Inhalte nach mit dem Charakter innerer Vernünftigkeit dem Menſchen entgegentritt und ſich ihm als eine Kraft bewährt, welche geeignet iſt, die edelſten, ſittlichen, religiöſen Blüthen in ſeiner Natur zu entfalten; — die innere Wahrheit und Vernünftigkeit des Chriſtenthums wird hier nur mehr gefühlt und geahnt, als in wiſſenſchaftlicher Form anerkannt***).

„Das Chriſtenthum muß durchaus ſich dem Geiſte irgendwie bewähren, damit der Glaube an ſeine Göttlichkeit ſich erzeuge; dieſe Forderung muß an jede angebliche Offenbarung geſtellt werden, weil der menſchliche Geiſt nicht bloße Receptivität, ſchlechthinnige Empfänglichkeit, ſondern zugleich lebendige Kraft, freie Spontamität iſt, ſo daß er nicht für jeden beliebigen Inhalt, ſondern nur für einen beſtimmten entſprechenden Inhalt

---

*) Das verſteht ſich wohl von ſelbſt, und dazu bedarf es gar keiner weitern Darſtellung; denn dieſe Einſicht wäre und bliebe eine menſchlich ſubjektive; wer kann dieſe auch nur denken als objektive Grundlage eines poſitiven Glaubens?! Auch iſt ja im Obigen ſchon geſagt, daß die Gnade Gottes die objektive Grundlage des Glaubens ſei; warum nun Verweiſung auf das Folgende, und nicht auf das Vorhergegangene?

**) Wozu? Angemeſſenheit zur Menſchenvernunft? oder zur Perſon Chriſti?

***) Das iſt nichts als eine höchſt unzuverläſſige Erzählung Berlage's von dem Glaubensmotive des nicht wiſſenſchaftlich Gebildeten; wäre ſie aber auch weit wahrer und zuverläſſiger, in einer wiſſenſchaftlichen Theorie des Glaubens hat ſie nichts zu ſchaffen.

die wirksame Form ist.*) Die von Außen kommende Anregung muß eine der eigenthümlichen Natur des Geistes und Gemüthes entsprechende sein, damit sie dadurch angeregt werden, und den dargebotenen Inhalt sich aneignen und in seinem Besitze sich befriedigt fühlen. Alles daher, was dem Geiste gar nichts zu denken gibt, oder ihm sogar Widersprechendes zu denken zumuthet, was kein höheres Bedürfniß anregt und befriedigt, hat für ihn keinen Anspruch auf Wahrheit. Eine göttliche Offenbarung kann sich daher nur dadurch Eingang in die Gemüther verschaffen, daß sie durch ihren Inhalt den in jedem Menschen vorhandenen Sinn für das Wahre, Gute und Heilige weckt, anregt und befriedigt; — der christliche Glaube bildet sich faktisch nur dann**), wenn der ideelle Inhalt des Christenthums im Gemüthe Anklang gefunden hat, wenn sein vortrefflicher gotteswürdiger Inhalt irgendwie zum Bewußtsein gekommen ist. Es ist das getroffene Bild unseres eigenen Herzens, es ist die Vortrefflichkeit des in Christus uns entgegentretenden Vorbildes, es ist die so trostreiche, so erhebende, unsern Hoffnungen und Bedürfnissen so sehr entsprechende Belehrung, welche den Glauben des Köhlers wie den des Philosophen als subjektive Bedingung***) zu Grunde liegt. Wunder und

*) Das heiße ich mir mal eine Definition oder auch eine Beschreibung vom Menschengeiste! Dieser soll eine wirksame, agile Form sein, worin in spontaner Reaktion der Glaubensinhalt sich absetzt und niederschlägt! eine tabula rasa nach wie vor, die in sich nicht Inhaltmäßiges hat, sondern von Außen her bekommt, die bei aller spontanen Kraft keine Ideen selbstständig besitzt, keine moralischen, wie keine theoretischen! O armer Geist, o arme Vernunft! wie man euch zu leeren Formen machen kann, damit ihr ja nicht befugt erscheinet, gegen realen Unfug ernstlichen Protest einzulegen.

**) Man sieht klar, daß man fortwährend auf dem blos geschichtlichen Boden erhalten werden solle, auf welchem es um die blos faktische Anerkennung zu thun ist; nirgend ist ein Eingehen auf die Frage da, ob man denn bei solcher Beschaffenheit der Lehre auch selbige aufnehmen solle, und nicht etwa an sich vorübergehen lassen dürfe.

***) Jeder wird gestehen müssen, daß die Bezeichnung einer subjektiven Bedingung höchst unangemessen sei für die hier zu bezeichnende Sache; und welche Unbestimmtheit trägt hier nicht sichtbar die Sache selber? Die hergebrachte Bezeichnung der Gründe oder Motive, welche von der inneren Beschaffenheit der Lehre hergenommen sind; oder die der innern Gründe selber, ist unstreitig die *bessere* Bezeichnung, die hier ohne Noth verlassen wird.

Weiſſagungen u. dgl. werden faktiſch auf Jenen keinen wirkſamen Eindruck machen, der für das Höhere noch nicht erwacht iſt; ſie ſind da nur Staunen erregende Ereigniſſe, und der verdorbene Menſch überredet ſich ſogar, ſie für Werke des Teufels zu halten*). Es kann und wird dann dem einen mehr, dem

*) Es wird hier ſicherlich auf die innern Gründe, welche von der Beſchaffenheit der angeblichen göttlichen Offenbarung und der Stellung ihres Inhaltes zum geiſtigen Subjekte hergenommen ſind, zu viel gebauet, und gar die Bedeutſamkeit der Wunder von ihnen hergenommen. Aber nun ſehe man einmal die Beſchreibung, oder vielmehr die Schilderung jener Vortrefflichkeit der Lehre an, welche hier ſubjektive Bedingung des Glaubens heißt! Man vergleiche ſie zunächſt mal mit der Bautain'ſchen Schilderung, was um ſo gelegentlicher ſein dürfte, als es in den Zuſammenhang des Verlagianismus mit dem Bautainianismus einzuführen geeignet iſt. Bautain in dem Buche: Philosophie du Christianisme, vol. 1. p. 305—6 trug wörtlich daſſelbe vor: „Après cela, j'en appellerai au témoignage de votre conscience ... à cet être mysterieux qui parle au dedans de vous ... Or, cet être mysterieux parle non seulement à un homme, à des hommes privilégiés, mais à tous les hommes. Sa parole est écrite dans votre coeur, elle retentit dans votre interieur et ses dictées sont absolument les mêmes que celles de la loi formulée. ... Ces deux révélations se justifient donc l'une par l'autre.“ Die Straßburger theologiſche Commiſſion unter dem Präſidium des H. Liebermann urtheilte aber darüber alſo: „C'est ici le fond du système théologique de M. Bautain. L'identité des dictées de la conscience, de la loi écrite dans le coeur de l'homme, avec les dictées de la loi positive: voilà ce qui nous garantit, d'après lui, la vérité intrinsèque, la divinité de la loi positive. Or, c'est là évidemment un criterium *trop subjectif*, beaucoup trop arbitraire pour qu'on puisse le donner, *sans une inconcevable* témérité, comme le criterium eclusif de la vérité des choses morales. — Es mag manche verdorbene Juden gegeben haben, welche die Wunder gar als Werke des Teufels erachteten; es gab deren auch, denen der Inhalt des Evangeliums zum Aergerniß diente; und ohne Zweifel dienten die Wunder Chriſti und der Apoſtel, zumal als gleichzeitige Liebeswerke einer eben ſo großen Menge Menſchen, um die höhere und göttliche Natur in Chriſto erkennen zu lernen, als die erhabene moraliſche Lehrweiſe; — ſelbſt den Verhärtetern rief Chriſtus noch zu: Wenn ihr meiner Lehre nicht glauben wollet, ſo glaubet doch meinen Werken! Grade durch die Wunderwerke iſt ohne vernünftigen Zweifel

andern weniger Manches im Chriſtenthum als widerſprechend und unvernünftig erſcheinen; das Chriſtenthum muß ſogar nothwendig dem Menſchen größere oder geringere Widerſprüche darbiethen, weil das vernünftige Bewußtſein des Menſchen, wie er von Natur iſt, nicht mehr ein reines lauteres iſt, vielmehr dem Wahne und Irrthume unterliegt, in die Geſammtheit eines Lebens verſchlungen iſt, welches von Sünde befleckt iſt. Nur in dem Maaße, als wir von der Sünde frei und geheiligt werden, kann auch unſer Geiſt in der Erkenntniß der Wahrheit fortſchreiten. Wer alſo das Chriſtenthum vollkommen durchdringen will, muß Chriſti Leben ſich angeeignet haben.... Wo dann im Menſchen durch die göttliche Gnade nur im Allgemeinen der Sinn und die Empfänglichkeit für das Wahre und Gute geweckt iſt, wo der echte Keim der Religion nur einigermaßen entwickelt iſt, da wird das Chriſtenthum im Gemüthe Anklang finden, und der Menſch iſt dadurch befähigt, die objektiven Thatſachen und Erſcheinungen, welche das Chriſtenthum begleiteten und ſeinen göttlichen Urſprung ganz unmittelbar bezeugen, vorurtheilslos zu prüfen und zu würdigen; die Wunder und Weiſſagungen werden ihm als wahrhaft göttliche Zeugniſſe erkennbar ſein und ſeinen Glauben feſt begründen*). Die etwa noch vorhandenen Widerſprüche werden ihn dann nicht mehr bewegen, das Chriſtenthum deshalb als göttliche Offenbarung zu verwerfen, ſondern er wird dieſelben ſeiner eigenen falſchen, getrübten Subjektivität zuſchreiben, und ihre Löſung von dem heilſamen Einfluſſe erwarten, den das Chriſtenthum reinigend und heiligend auf ſein geiſtiges Leben ausüben wird."

Das iſt nun die Berlageſche Erzählung über die Entſtehung und Fortbildung des chriſtlichen Glaubens im Köhler, wie im Philoſophen, und dieſes nach Berlage die Stellung des Inhaltes der Offenbarung zu den äußern Bewährungsmitteln in

---

der ſo wahr bezeichnete Sinn für das Höhere und Göttliche mehrſeitiger und triftiger angeregt worden, als umgekehrt dieſer jene hat erkennen machen; und ſehr natürlich; denn auf dem gewöhnlichen Standpunkte erkennt man Wunder auf bloß theoretiſchem Wege, wozu keine Moral gehört. Und meint Berlage ernſtlich, die Verſtockten hätten ernſtlich die Wunder für Werke des Teufels gehalten? Sie alle hätten das gethan?

*) Hier ſollen alſo Wunder und Weiſſagungen den Glauben feſt begründen, dieſen, der doch ein übernatürliches Werk, eine Gabe, ein Akt Gottes ſein ſollte! Wie mögen doch Wunder einen Akt Gottes im Menſchengeiſte feſt begründen können?

Wundern, und die Stellung beider zum glaubenden Subjekte; dies endlich das Wiſſen um die göttliche Autorität in Chriſto, welches dem Glauben bedingend vorangeht! Wollen wir das Compendium nun noch compendiöſer machen, dann iſt dies wohl der kürzeſte Ausdruck dafür: „Gott rührt den Menſchengeiſt urſprünglich an; durch göttliche Gnade wird in ihm im Allgemeinen der Sinn für das Wahre, Gute, Heilige angeregt, dann begegnet ihm in der Predigt des Evangeliums das volle reine Urbild der Vollkommenheit, was ihn anzieht und ſeinen Geiſt läutert, daß er nun auch das Göttliche in den Wunderwerken unmittelbar (!!) erkennt, und der in ihm übernatürlich erregte Glaube ſeine Befeſtigung findet; mit allen etwaigen Widerſprüchen hat es für den Menſchen nichts mehr zu ſagen, darüber ſetzt er ſich getroſt hinaus, und von Beweiſen für die Göttlichkeit des Chriſtenthums iſt gar keine Rede nöthig, noch zuläſſig; es beweiſet ſich ſelbſt.“

Wie weitſchichtig und zahlreich ſind aber die Betrachtungen, wozu ſolche Anſichten auffordern müſſen?! Geſetzt, es habe mit dieſen Anſichten ſeine volle Richtigkeit, dann iſt doch ſoviel unläugbar, daß es ſich nicht der Mühe lohne, die Theologie unter die Wiſſenſchaften zu zählen, und daß es ſich wiederum nicht der Mühe lohne, eine ſo breite Einleitung in eine Dogmatik zu ſchreiben, die auf ſolchen Füßen ſteht. Denn wenn ſich die Sache ſo verhält, ſo erlebt und verlebt, wie hier gelehrt wird, dann iſt es grade mit ihr ſelber genug und gut, und wir bedürfen da der Lehre nicht. Oder ſoll das für den der Reflexion fähigen, und zur Prüfung ſeiner Religion verpflichteten, und ſelbſt für den wiſſenſchaftlichen Theologen zureichend ſein, Rechenſchaft abzulegen von ſeinem Glauben, daß man ihm ſo vorerzählt?! Und mit dieſen wiſſenſchaftlichen Erbärmlichkeiten erdreiſtet man ſich, gegen andere Anſichten zu Felde zu ziehen, die durch tauſendjährige wiſſenſchaftliche Beſtrebungen mehr und mehr erſtarkt ſind? Wenn der Muhamedaner oder der Chineſe und Brahmine ſo dahin erzählt, um von ſeiner Religion zu überführen: hat er dann nicht im Weſentlichen dieſelbe Bewahrheitung in Anſpruch zu nehmen? Iſt es nicht augenfällig, daß allerlei Religionsſyſteme ein anſprechendes Gebilde für das menſchliche Gemüth und Herz ſind, welches tröſtet und auch befriediget? Woher denn ſonſt die Erſcheinung, daß Millionen und Millionen ſo fanatiſch an ihren religiöſen Lehrſyſtemen hangen, welche doch lange nicht die chriſtlichen ſind? Wenn dem Muhamedaner das irdiſche Leben ſo leer und proſaiſch vorkommt, ihm aber ein Leben im Paradieſe von ſeinem

Propheten verheißen wird, was grade alle die Wünsche ausfüllt, welche er hier hegt: ist dann solch Ideal nicht auch das getroffene Bild seines eigenen Herzens? ist die Vortrefflichkeit des so in Muhamed entgegentretenden Vorbildes nicht auch so trostreich, so erhebend, den Hoffnungen und Bedürfnissen entsprechend, so enthusiastisch, als fanatisch anregend? Für den rohen Moslim wie für den Größten der Ulemas bleibt das so wenig zu bestreiten, daß alle weitere Rede darüber sehr überflüssig ist. Nach Berlageschen Ansichten wäre, auch wenn man philosophisch-theologisch ausgebildet ist, diesen Dingen nie beizukommen; denn selbst auf Widersprüche mit dem vernünftigen Geiste kommt nicht viel an; die werden sich schon ableben und verlieren, wenn man nur recht muhamedanisch dahin lebt; zeigt ja der Moslim fanatische Hinopferung auch des Lebens für das verheißene Paradies und die Umarmung seiner Häris, wie sollte er nicht auch Skrupel tödten, die ein kaum angeregtes natürliches Gewissen nur leise erhebt? Berlage spricht wiederholt davon, daß das Christenthum manche Widersprüche, und zwar gegen das vernünftige Bewußtsein des Menschen, erheben werde; — dabei läßt sich an bloß scheinbare Widersprüche, ungeachtet sie einmal oder zweimal nebenbei so genannt sind, ganz und gar nicht appelliren, da Berlage sie sogar als nothwendige beschreibt, und auch einen Grund angibt, weshalb sie nothwendig werden; dieser soll in der Verkehrtheit und Verstimmung und in den Sündenflecken liegen, die auf dem Menschengeiste — selbst nach seiner Berührung durch Gott — lasten und haften; aber woher weiß denn Hr. Berlage auf dem Standpunkte der Reflexion von so großer Verkehrtheit des „vernünftigen Bewußtseins“ im Menschen? Woher anders, als aus dem christlichen Katechismus? Und wie soll denn in der Reflexion über dessen vernünftige Haltbarkeit aus ihm entnommen werden, was in Frage steht?! Auch ist es grundfalsch, daß der Geist durch die Sünde so umgekehrt worden sei, daß er nun nothwendig in Widerspruch stehe mit dem Geiste der Wahrheit, des Guten und Heiligen; er ist nur geschwächt und gelähmt, aber weder so, daß er das natürlich Gute nicht mehr zu erkennen vermöchte, noch weniger aber so, daß er eine Richtung dagegen genommen hätte; er ist graduell deprimirt, so daß er aus sich wenig, und wenn man will, nichts vermag; aber darum ist er nicht wesentlich umgeschaffen in eine gegentheilige Natur, so daß der Geist das Wahre falsch, das Gute bös finden könnte, oder gar müßte; nur das nicht-Geistige im Menschen, seine gestörte Naturpartie findet es so, und sucht

es praktiſch ſo geltend zu machen. Es widerſpricht das Chriſtenthum freilich auf eine nothwendige Weiſe den ſinnlichen Neigungen und dem Gemüthe einer verderbten, unordentlich geſtimmten Natur; dieſer Widerſtreit fällt aber bei vollkommen durchgebildeter Einſicht in die Wahrheit und Göttlichkeit des Chriſtenthums ſo wenig weg, daß er da vielmehr ſammt ſeiner Nothwendigkeit erſt recht klar und in ſeinem tiefſten Grunde aufgedeckt, wenn auch durch den Willen und praktiſch leichter paralyſirt wird; dagegen iſt bei der erſt vernommenen Predigt des Evangeliums, und bei ſeiner erſten Bewähr durch Wunder vor dem Ungebildeten, kaum ein Widerſtreit ſeines (theoretiſchen wie praktiſchen) Inhaltes gegen das vernünftige Bewußtſein des Menſchen, gegen den Geiſt im Menſchen annehmbar, weil das Leben des Geiſtes theoretiſch und praktiſch daſelbſt ſo deprimirt und dumpf iſt, daß ein Widerſtreit mit ihm ſich kaum irgend herauszuſtellen vermöchte; der Geiſt würde nach Inhalt und Form ja erſt äußerlich belebt und ausgefüllt; erſt bei mehrſeitiger geiſtiger Entwicklung können dann anſcheinende Widerſprüche in Erwähnung kommen. — Und wenn dann der Menſch ſolches als wahr und gut gelten laſſen darf, was ſeinem vernünftigen — wenn auch noch ſo verderbten natürlichen — Bewußtſein widerſpricht, dann darf er gegen Pflicht und Gewiſſen handeln; und wohin dann die Anſichten führen, das mag ich nicht einmal bedenken, viel weniger niederſchreiben. Kurz und gut! wenn das Chriſtenthum erſt dadurch, daß man es erlebt, und nur in dem Grade und Maße, als man es erlebt, ſich bewahrheitet, dann iſt es die Religion der Unvernunft; und jede Religion der Widervernunft, welche eine gleiche Ausdehnung im Geſchlechte gefunden hat, und noch behauptet, ſteht dann mit ihm, in Betreff der Beglaubigung, auf einer Linie, und diejenige ſteht dann auch an innerer Wahrheit darüber, welche eine weitere Ausdehnung nach Zeit und Raum gewonnen hat; es ſteht dann die Lüge über der Wahrheit, die entſetzlichſte Unvernunft hoch über der reinſten Menſchenvernunft. Wir wollen bei allen dieſen Paradoxien nicht länger verweilen, auch bei derjenigen nicht, die Berlage einſchließlich zum Beſten gibt, wonach derjenige ſtets die tiefſte und vollkommenſte Einſicht in die chriſtlichen Lehren und Geheimniſſe beſitzen müßte, welcher der chriſtlich Frömmſte und Gläubigſte wäre, da dieſe doch oft genug die Beſchränkteſten ſind; wir laſſen ab davon, und geben diesmal nur noch die weiſen Sentenzen zu bedenken, welche die Straßburger theologiſche Commiſſion gegen jenen Bautainianismus (und Berlagianismus) geltend gemacht hat: „Si la parole divine ne

peut témoigner de sa vérité qu'en nous donnant l'experience de sa vertu, et si pour cela il faut que nous la goulions, comme on ne peut juger d'un fruit qu'en le menglant, il s'ensuit, que nous ne pouvons juger de verité de la revelation, qu'après y avoir déjà adhéré d'esprit et de coeur, et par suite l'homme est réduit à embrasser et à pratiquer telle religion préférablement à telle autre, sans être certain qu'elle vient réellement de Dieu." (Fortſetzung folgt.)

Amtliche Erklärung.

Zur Steuer der Wahrheit wird von dem Unterzeichneten, im ausdrücklichen Auftrage des hochwürdigſten Herrn Biſchofs von Paderborn, Friedrich Clemens, Freiherrn von Lebebur, hierdurch erklärt, daß der Inhalt des, in der zu Frankfurt a. M. erſcheinenden katholiſchen Kirchenzeitung Nro. 25 vom 26. März d. J. enthaltenen, in den fränkiſchen Courier „Nro. 88 vom 28. März cur. herübergenommenen aus Paderborn vom 14. März" datirten Artikels, welcher die Verwaltung des apoſtoliſchen Vikariats der Nordiſchen Miſſionen zum Gegenſtande hat, von Anfang bis zu Ende erdichtet iſt.

Paderborn, den 24. April 1840.

F. A. Henſeler,
Proto-Nat. Apost. und biſchöfl. geiſtl. Rath.

Alſo, nicht blos entſtellte Thatſachen, nicht einzelne falſche Angaben, nein, ausführliche Berichte, ganze Aktenſtücke, ſcheut man ſich nicht zu erdichten und zu veröffentlichen, wenn ſie nur zum Zwecke dienen. Herr Höninghaus hat die voranſtehende Erklärung zwar in ſein Blatt aufgenommen; aber wird dieſer Schandfleck, der ſeinem Blatte durch die Veröffentlichung des erdichteten Aktenſtückes anklebt, Herrn Höninghaus wenigſtens vorſichtiger machen? Wird er ein Benehmen annehmen, welches weniger von dem Wege der Wahrheit und der chriſtlichen Pflicht abführt? Wir zweifeln daran. Er wird, und hat ſchon ſeitdem wieder fortgefahren ſeine Wahrheitsſcheu von Neuem durch ſeine Bemerkungen über das Triumvirat u. ſ. w. an den Tag zu legen; er wird und hat ſeitdem fortgefahren katholiſche Lehrer und die katholiſche Lehre ſelbſt auf eine ſtrafbare Weiſe zu verdächtigen, und er wird uns endlich nöthigen, da auf wiſſenſchaftlichem Felde mit ihm kein Kampf möglich iſt, dieſen auf einem andern Felde, auf welches wir lediglich aus Diskretion nicht hinausgegangen ſind, mit ihm zu beginnen, um ſeinem unheilvollen Treiben ein Ziel zu ſtecken.

Zur Geſchichte des Urſuliner-Kloſters in Köln.

Das frankfurter Journal enthält folgenden Artikel: Der „Fränkiſche Courier" bringt in Nr. 103 ein gegen die Verwaltung der Erz-Diöceſe Köln durch den General-Vicar Dr. Hüsgen gerichtetes Schreiben vom Rhein vom 7. v. M., das uns erſt ſpäter zu Geſicht gekommen iſt und einer Berichtigung bedarf. Nachdem das älteſte Blatt der Partei, mit der wir es auch in jenem Schreiben zu thun haben, das Journal literaire et historique, zuerſt die Verdächtigung der durch die Beſtätigung des heil. Vaters über allen Zweifel ihrer Vollgültigkeit auch für ſchwache Gemüther erhabenen Verwaltung der Erz-Diöceſe Köln aufgegeben und ehrlichen öffentlichen Widerruf auf warnende Weiſung gethan hatte, iſt nur noch der „Fränkiſche Courier" in der Oppoſition gegen die Wahrheit und gegen den Ausſpruch des Papſtes geblieben, und zwar für einen überdies ſchlecht verhehlten Zweck, dem jedes Mittel recht erſcheint. In jenem Schreiben ſoll nun der Beweis: daß der General-Vicar Hüsgen ſeine Befugniß mißbrauche, die Gränze ſeiner Macht überſchreite und den offenen Gegnern und den ungerathenen Söhnen der Kirche wie den Sectirern in die Hände arbeite, die Vorſchriften des Erzbiſchofs ändere, umſtoße und den Weiſungen des apoſtoliſchen Stuhles zuwiderhandle ꝛc. damit geliefert werden: daß derſelbe den Dom-Capitular Iven von der geiſtlichen Aufſicht über das Urſuliner-Kloſter entbunden und dieſelbe ſelbſt übernommen hat, — wobei zugleich der eine Dom-Capitular Iven hochgerühmt und ein anderer, der Dr. Filz, angeſchwärzt wird. Folgendes iſt die Wahrheit in dieſer Sache: Der Dom-Capitular Filz iſt 1819 vom General-Vikar Fonck zum Commiſſar bei dem Urſuliner-Kloſter beſtellt, als ſolcher vom Erzbiſchof Grafen Spiegel beſtätigt und im März 1837 vom Erzbiſchof Frhrn. v. Droſte ohne Angabe eines Grundes aber mit Dankbezeugung — während ſeiner Amtszeit war das Kloſter reorganiſirt worden, das Penſionat geſtiegen, wie nicht früher und nicht ſpäter — dieſes Amtes entbunden und daſſelbe dem Dom-Capitular Iven übertragen worden. Der ꝛc. Iven beſchränkte, ſo viel wir wiſſen, ſeine Wirkſamkeit zunächſt auf einen lebhaften Verkehr mit der Vorſteherin und führte im übrigen den Grundſatz durch, daß die ihr Untergebenen auch nicht einmal denken dürften, als könne ihre Obrigkeit fehlen. — Zu dieſer Obrigkeit gehörte aber der General-Vicar Hüsgen nicht, wie die Unterredung in dem Schreiben vom 7. April beweiſet, ſondern für die Nonnen war es

höchstens noch der Commissarius selbst. Die Verminderung des Zutrauens zu der Unterrichts-Anstalt von außen, die in krankhafter Aengstlichkeit im Innern des Klosters wachsende Unbehaglichkeit und Verwirrung, später Unfriede und Partheiung nöthigten den General-Vicar Hüsgen zur unmittelbaren Einwirkung, welche sogar von einem Theil der Klostergeistlichen angerufen wurde. — Jetzt dispensirte er den Dom-Capitular Iven in schonender milder Weise von seinem Amte, und aus Rücksichten, die dem Wohlgesinnten nicht unbekannt sind, übernahm er selbst die Aufsicht auf das Kloster. Seine Befugniß dazu kann nur Unwissenheit oder Parthei-Geist bezweifeln, und nur letzterer ihn deshalb so verunglimpfen, wie der Briefsteller im Courier es gethan, der die von ihm verdrehte Thatsache benutzt, um zugleich die Unbilden gegen den Dom-Capitular Filz und das gesammte Dom-Capitel zu erneuern. Den ersteren nennt er: „den leider nur zu bekannt gewordenen Domherrn Filz;" — bezieht sich dies „leider" auf die Mißhandlung, die von feilen Journalisten und vom aufgehetzten Pöbel dem ꝛc. Filz widerfahren sind, so stimmen wir dem Briefsteller bei; soll aber damit der Domherr Filz etwas Verwerflichen, Unehrlichen bezüchtigt werden, so genügt das Hämische jener Redeweise nicht, sondern es sind Beweise erforderlich, wenn die Verunglimpfung nicht auf deren Urheber zurückfallen soll. Das gesammte Dom-Capitel, namentlich aber wieder den General-Vicar Hüsgen, zeiht der Briefsteller der „Ungunst" gegen den Dom-Capitular Iven, weil dieser auf die „ehrenvollste" Weise seine Aussage, die er mit den andern Gliedern des Capitels in dem Berichte vom 22. November 1837 an den heil. Vater abgegeben, öffentlich zurückgenommen hat. Wir glauben, daß Herr Iven und seine Freunde wohl Gründe haben und beachten sollten, sein Benehmen in jener Angelegenheit stiller Vergessenheit zu übergehen; — seine „Retractation" hat wenigstens bei dem Unbefangenen ihm keinen Ruhm gebracht, bei seinen Collegen gewiß auch keinen Haß, vielleicht eine Theilnahme, als mit einem Manne, der in so wichtiger Sache seiner Ueberzeugung und deren besonnenen pflichtmäßigen Bekenntnisse untreu werden mochte, oder in so wichtiger Sache unbesonnen und aus anderen Rücksichten, als der Bericht vom 22. November 1837 ausspricht, gehandelt zu haben sich bekennen will. Das Capitel aber und der General-Vicar Hüsgen sind in keiner Weise davon berührt und mögen gewiß den Domherrn Iven um den Ruhm und das Lob aus solcher Quelle und in solchen Gegensätzen nicht beneiden.

Friedrich Hurter's Erklärung.

„In Nr. 108 der Freiburger Zeitung, d. d. 17. April l. J., iſt unter der Aufſchrift: Aus der Schweiz — eine Nachricht, den Unterzeichneten betreffend, zu leſen, deren Einſender ſich nicht bloß als Lügner, ſondern als ſchamloſer Injuriant und verworfener Pasquillant qualificirt. An der ganzen Mittheilung iſt außerdem, daß der Unterzeichnete am vergangenen 19. März höchſt zufällig in der Kirche von St. Katharinenthal während des Gottesdienſtes ſich befand, auch nicht ein wahres Wort enthalten. Durch wen oder wie dieſe Lügen nah und fern in das Publikum ausgeſtreut wurden, kann in einer Zeit, in welcher an die Stelle des Dolches italieniſcher Banditen die geprieſene Preßfreiheit unter der Hülle der Anonymität getreten iſt, höchſt gleichgültig ſein; der Bube hat ſich durch die hämiſche Faſſung jenes Artikels in den Augen aller Unbefangenen ſelbſt gerichtet; an den Uebrigen liegt dem Unterzeichneten nichts. Derſelbe würde dieſe Erklärung ſchon früher eingeſendet haben, wenn er nicht das Ergebniß genau nachfragender Unterſuchung, die er mit dem ruhigſten Bewußtſein ſelbſt fordern durfte, hätte abwarten wollen. Schaffhauſen, 15. Mai 1840. Friedrich Hurter, T. Th. Dr., Antiſtes von Schaffhauſen.“

Das folgende Heft dieſer Zeitſchrift wird Herrn Kuhn in Tübingen und Herrn Kerp zu Köln die gebührende Rückſicht widmen.

Perſonal-Veränderungen in der Erzdiözeſe Köln während des erſten Quartals 1840.

I. Sterbfälle: Am 10. Januar ſtarb Herr W. J. Moers, Weltprieſter zu Düſſeldorf, früher Canonikus zu Xanten, 70 Jahr alt. — 16. Hr. N. Huik, Pfarrer und Schulpfleger zu Brenig, 41 J. alt. — 16. Hr. J. Th. Pingen, Weltprieſter in Düren, ehemals Canonikus zum h. Kreuz in Schwarzenbroich, 68 J. alt. — 24. Hr. J. J. Weber, Pfarrer zu Merken, 62 J. alt. — 30. Hr. F. J. Poßberg, Pfarrer zu Niederbachem, 78 J. alt. — 10. Febr. Hr. Ph. Schulten, Rektor an der Andreas-Kirche zu Düſſeldorf, 73 J. alt. — 15. Hr. Th. van Gülpen, Pfarrer zu Werden, 79 J. alt. — 19. Hr. J. W. Heinzen, Ehrendomherr und Pfarrer zum h. Lambert

in Düsseldorf, 77 J. alt. — 23. Hr. J. Keeren, Pfarrer in Horbach, 70 J. alt. — 26. Hr. J. P. Joopen, früher Canonikus des Stiftes zum h. Kreuz in Erkelenz, 71 J. alt. — 27. Hr. J. J. Jakobs, Vikar in Eupen, 33 J. alt. — 29. Hr. N. J. Kluth, Kaplan in der Max. Pfarre zu Düsseldorf, 34 J. alt. — 3. März Hr. J. C. Th. Prinz, Pfarrer zu Erpel, 56 J. alt. — 11. Hr. P. J. Cörtgens, Pfarrer zu Marienberg, 66 J. alt. — 11. Hr. L. Falter, Subdiakon zu Nären, 25 J. alt. — 20. Hr. P. J. St. Breuer, Vikar in Rath, 64 J. alt. — 21. Hr. P. G. Nyssen, früher Vikar zu Sötenich, 41 J. alt. — 25. Hr. N. Pittesch, Pfarrer zu Heppenbach, 75 J. alt. — 29. Hr. J. P. Stauber, früher Stiftsvikar zum h. Andreas in Köln, 80 J. alt.

II. Ernennungen. A. Zu Pfarrstellen: Am 1. Jan. wurde Hr. J. Th. Graß, bisher Vikar in Bettenhoven zum Pfarrer daselbst, — Hr. Ch. J. Weiler, bisher Pfarrer in Berkum, zum Pfarrer in Kessenich, — Hr. P. G. Willekens, bisher Pfarrer zu Eschweiler, zum Pfarrer in Berkum, — Hr. J. Th. Stroth, bisher Pfarrer zu Gey, zum Pfarrer in Eschweiler, — Hr. J. A. Geuenich, bisher Vikar zur h. Anna in Düren, zum Pfarrer in Gey, — 1. Febr. Hr. J. K. Peiffer, bisher Vikar zu D'horn, zum Pfarrer in Merken, — 15. Feb. Hr. J. B. Jonas, bisher Vikar in Dietkirchen zu Bonn, zum Pfarrer in Niederbachem, — 28. Feb. Hr. K. Krämer, bisher Pfarrer zu Bechem, zum Pfarrer in Dünwald, — 1. März Hr. P. J. Elkemann, bisher Vikar in Bornheim, zum Pfarrer in Brenich, — 24. März Hr. J. F. Sanner, bisher Hülfsgeistlicher zu Elberfeld, zum Pfarrer in Wissen ernannt.

B. Zu Vikarien: Am 1. Januar wurde Hr. P. Neuenhaus, bisher Vikar zu Würm, zum Vikar in Süggerath, — 17. Febr. Hr. P. A. Th. Sommer, neugeweihter Priester, zum Vikar in Büttgen, — 7. März Hr. J. A. Rinck, bisher Vikar in Nären, zum Vikar in Eupen, — 11. März Hr. W. F. P. Herschel, bisher Vikar zu Hambach, zum Vikar in D'horn, — 20. März Hr. M. Wimmer, bisher Vikar in Niederempt zum Vikar in Würm, — 27. März Hr. H. J. A. P. Habes, bisher Vikar in Münstereifel, zum Vikar in der St. Anna-Pfarre in Düren.

Zeitschrift

für

Philosophie

und

katholische Theologie.

In Verbindung mit vielen Gelehrten,

herausgegeben

von

D. Achterfeldt, D. Braun und D. Vogelsang,

Professoren an der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn.

Neue Folge.

Erster Jahrgang. Zweites Heft.

Köln, 1840.

Verlag von F. C. Eisen.

Wien, in der Karl Gerold'schen Buchhandlung.

Köln, gedruckt bei Chr. Gehly.

Inhalt.

A. Abhandlungen und Aufsätze.

Seite.

I. Ueber das Wunder-Kriterium und das praktische Wahrheits-Kriterium überhaupt. Von Seling 1

II. Ueber das h. Meßopfer 39

III. Ueber Unvermögen (impotentia) als Ehehinderniß. Vom Domkapitular Dr. München 67

B. Recensionen.

I. Enchiridion juris ecclesiastici cum singulari ad alienas confessiones attentione edidit Nicol. Joan. *Cherier*, archidioecesis Strigoniensis Presbyter, AA. LL. et Philosophiae, nec non ss. Theologiae Doctor, in lyceo archiepiscopali Strigoniensi Tirnaviae juris canonici et historiae eccles. Professor publ. ord., s. sedis consistorialis distr. Tirnaviensis ac inclyt. comitatuum Csanád, Themes et Torontál tab. judiciariae Assessor, item ad eandem s. sedem matrimoniorum et professionis religiosae defensor. Editio secunda locupletata. Pestini 1839. Sumptibus Conr. Adolph. *Hartleben*, bibliopolae 105

II. Vollständiges katholisches Gebet- und Gesangbuch zum öffentlichen Gottesdienste sowohl als zur Privat-Andacht. 5te durchaus umgearbeitete und vermehrte Auflage, herausgegeben von einem Vereine katholischer Geistlichen der Erzdiözese Köln. Mit Genehmigung des Hochw. Erzbischöfl. General-Vikariates zu Köln. M. Gladbach bei B. Böhmer. 133

Seite.

III. Die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche, Litteratur und Pädagogik des vierzehnten, fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts von G. H. M. Delprat, Pastor der französischen Gemeine und Schulephorus zu Rotterdam. Deutsch bearbeitet und mit Zusätzen und einem Anhange versehen von Dr. Gottlieb Mohnike, Consistorial- und Schulrathe und Superintendenten zu Stralsund, Ritter des rothen Adlerordens dritter Klasse mit der Schleife, geistlichem Mitgliede des Nordsternordens und Mitgliede mehrerer gelehrten Gesellschaften. Auch eine Gabe zur vierten Jubelfeier der Typographie. Leipzig, Verlag von Carl Cnobloch, 1840. XII und 183 S. 8. 146

IV. Prüfung der Philosophie des seligen Hermes von einem Freunde der Ansichten Bolzano's. Sulzbach in der Seidelschen Buchhandlung 1840. 210 u. VI S. 8. 157

V. Vorträge über die in der päpstlichen Kapelle übliche Liturgie der stillen Woche von Dr. Nikolaus Wiseman, päpstlichem geheimen Kämmerer und Rektor des englischen Kollegiums zu Rom. Aus dem Englischen übersetzt durch Joseph Maria Aringer, Domkapitular zu Evreux. Augsburg 1840. Kollmann'sche Buchhandlung. S. IV. 152 165

VI. Die Wünsche vieler Katholiken in Deutschland über Verbesserung des Kirchenwesens, und ein zunächst zu veranlassendes National-Concilium. Leipzig, 1840. Leopold Michelsen. 8. VI. 55 S. 170

VII. Preces quotidianae in usum seminarii archiepiscopalis coloniensis omniumque clericorum et sacerdotum. Collegit ac composuit *Andreas Gau* s. s. Th. D. etc. cum approbatione ordinarii. Coloniae, 1839. typis Du Mont-Schauberg 171

C. Wissenschaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhistorische Nachrichten 172

D. Personal-Nachrichten aus der Erzdiözese Köln 217

E. Personal-Nachrichten aus der Diözese Trier 219

Ueber das Wunder-Kriterium und das praktiſche Wahrheits-Kriterium überhaupt.

Von Seling.

Die Thaumatologie, als Monographie gedacht, hat zunächſt über die Möglichkeit der Wunder zu ſprechen; nicht als wenn die Wiſſenſchaft an ſich dieſes forderte, ſondern weil die Möglichkeit der Wunder geleugnet wird.

Die Möglichkeit auf die es hier ankommt, iſt nicht die intellectuelle Möglichkeit, die bloße Denkbarkeit — da dieſe gewiß noch von Keinem geleugnet wird — ſondern die rationelle Möglichkeit, die Haltbarkeit oder Annehmbarkeit. Dieſe kann aber nicht vor, ſondern nur mit der Wirklichkeit oder durch dieſe erkannt werden. Sofern die rationelle Möglichkeit nämlich eine theoretiſche iſt, können wir ſie deswegen nicht für ſich allein darthun, weil wir den hinreichenden Grund, der hier Etwas möglich machen ſoll, nicht an ſich, ſondern nur durch das Begründete erkennen, und ſofern ſie eine praktiſche (moraliſche) iſt, können wir ſie vor der Wirklichkeit deswegen nicht erkennen, weil wir nicht mit Gewißheit zu beſtimmen vermögen, was eines übernatürlichen vernünftigen Weſens würdig und ihm daher ſittlich möglich iſt. Nur ſo viel können wir vor dem Beweiſe der Wirklichkeit darthun, daß eine rationelle Unmöglichkeit der Wunder — ſowohl theoretiſche wie praktiſche — unerweislich iſt, d. h. daß ſich nicht darthun läßt, die Macht Gottes reiche nicht hin, Wunder zu wirken, oder es ſei dieſes Gottes unwürdig. Dieſes iſt aber auch gegen diejenigen, welche die Möglichkeit der Wunder leugnen, genug, und es iſt namentlich von Hermes in ſolcher Weiſe geleiſtet, daß hier nichts darüber zu bemerken iſt.

Der Beweis der Wirklichkeit der Wunder ist theils historisch, theils philosophisch. Historisch ist er, sofern bewiesen wird, daß die wunderbaren Begebenheiten wirklich stattgefunden haben. Auch dieses ist so bewiesen, daß wir hier Nichts darüber zu bemerken haben. Wir setzen daher bei allem Folgenden als ausgemacht voraus, daß jene Begebenheiten sich wirklich und gerade so ereignet haben, wie sie in der h. Schrift vorgelegt sind.

Philosophisch ist der Beweis, sofern dargethan wird, daß die wunderbaren Thatsachen ganz oder doch zum Theile Wirkung einer übernatürlichen Ursache sind. Jedoch gibt es auch Wunder, von denen dieses nicht philosophisch, sondern auf andere Weise gewiß ist. Der Beweis z. B., daß jede sittlich gute Thätigkeit des Menschen seit dem Sündenfalle zum Theile Wirkung der innern übernatürlichen Gnade Gottes, also wahres Wunder ist — dieser Beweis ist seiner Natur nach nicht philosophisch, sondern positiv- (christlich) theologisch, weil er nicht philosophische, sondern christlich-theologische Lehren zur Grundlage hat. Aber wir haben hier bloß von den Wundern zu sprechen, durch welche uns die christlichen Lehren zunächst als übernatürliche und weiterhin auch als göttliche und wahre verbürgt werden, und die daher nicht christlich, sondern philosophisch als wahre Wunder zu bewähren sind.

Um philosophisch zu beweisen, daß die wunderbaren Thaten Jesu ganz oder zum Theile Wirkungen einer übernatürlichen Ursache sind, muß nach den Resultaten der neuern Philosophie gezeigt werden, entweder 1) daß wir dieses nicht bezweifeln können, — nämlich bei Vernunftgebrauch und zwar sofern dieser ein theoretischer ist, — oder daß wir es doch wenigstens nicht bezweifeln dürfen, — nämlich weil wir gegen die praktische Vernunft, gegen das Gewissen verstoßen würden. In Betreff dieser Dinge nun, und namentlich der Anwendung der in diesem Satze angedeuteten Kriterien, sind mir einige Einwendungen bekannt geworden, die mich veranlassen, die Sache von Grund auf näher zu untersuchen.

I.

Wenn es uns ſchon blos beim Gebrauche unſerer Vernunft, ſofern dieſe theoretiſch iſt, unmöglich ſein ſoll, daran zu zweifeln, daß die wunderbaren Werke Jeſu eine übernatürliche Urſache hatten, ſo müſſen wir theoretiſch genöthigt ſein, zu glauben, daß ſie ſonſt überhaupt gar keine hinreichende Urſache gehabt hätten, und zu dem Ende müßten wir theoretiſch genöthet ſein, zu glauben, daß damals unter den Umſtänden für ſolche Wirkungen nicht hinreichende natürliche Urſachen wirklich vorhanden geweſen ſeien. Iſt denn dieſes der Fall?

Wir vermögen das wirkliche Daſein von Urſachen kraft der theoretiſchen Vernunft nicht unmittelbar, ſondern nur mittelſt ihrer Wirkungen zu erkennen. Haben wir aber auf dieſe Weiſe einmal erkannt, daß eine Sache für eine beſtimmte Wirkung hinreichende Urſache iſt, weil ſie nämlich dieſe Wirkung in der That bereits hervorbrachte, dann müſſen wir auch glauben, daß dieſelbe Sache auch jetzt noch dieſelbe Wirkung hervorbringen kann, und daß dieſe Sache eine andere geworden iſt, wenn ſie dieſelbe Wirkung jetzt nicht mehr hervorbringen kann, weil wir ſonſt nicht mehr glauben können, daß ſie damals vermögend war, jene Wirkung hervorzubringen. Müſſen wir aber glauben, daß die Sache eine andere iſt, wenn ſie jetzt nicht mehr bewirken kann, was ſie früher bewirkte, ſo müſſen wir eben deswegen auch glauben, daß ſie, wenn ſie noch unverändert dieſelbe iſt, dasjenige, was ſie jetzt nicht bewirken kann, auch früher nicht bewirken konnte.

Wenn wir alſo theoretiſch genöthigt wären, zu glauben, daß ſich der Menſch mit der geſammten Natur ſeit den Zeiten Jeſu nicht weſentlich geändert habe, und daß es dem Menſchen jetzt natürlich unmöglich ſei, ſolche Werke zu thun, wie die wunderbaren Thaten Jeſu waren: ſo würden wir eben deswegen auch theoretiſch genöthigt ſein, zu glauben, daß Jeſus jene Werke nicht natürlich verrichten konnte und ſie folglich übernatürlich verrichtet habe. Für das Erſte

aber, nämlich daß der Menſch ſich ſeitdem nicht verändert habe, bietet ſich kein anderer Grund dar, als dieſer, daß wir dieſe Veränderung nicht finden, nicht erkennen. Daß wir aber die Veränderung nicht erkennen, dies kann ſeinen Grund ſehr wohl darin haben, daß unſre Erkenntnißkraft zu ſolcher Erkenntniß nicht hinreicht oder daß ſie nicht erforderlich thätig war, welches ſich beides wenigſtens ſehr wohl denken läßt. Wir ſind daher nicht theoretiſch genöthigt zu glauben, dieſes Nichterkennen habe ſeinen Grund darin, daß die Veränderung nicht wirklich ſtattgefunden habe. Für das Zweite, nämlich daß der Menſch jetzt ſolche Werke nicht natürlich verrichten könne, haben wir ebenfalls nur den Grund, daß wir nicht finden, daß er es könne, was hier eben ſo wenig theoretiſch nöthigend iſt, wie oben. Wir ſind überhaupt theoretiſch nicht genöthigt, irgend Etwas für natürlich unmöglich zu halten, als bloß was einen Widerſpruch enthält und dieſes müſſen wir eben deswegen zugleich auch für übernatürlich unmöglich halten. Wie könnten wir außer dieſem Falle noch theoretiſch genöthigt ſein, Etwas für natürlich unmöglich zu halten, als dadurch, daß wir die natürlichen Kräfte alle kennten und zwar ſie als unzureichend erkennten? Nun kennen wir aber wahrſcheinlich nicht alle natürlichen Kräfte und wenn wir ſie auch alle erkennen, ſo können wir doch theoretiſch nie genöthigt werden, zu glauben, daß wir ſie alle erkennen. Denn daß wir nicht mehr Kräfte erkennen, als wir erkennen, dieſes kann ſeinen hinreichenden Grund denkbarer Weiſe auch in etwas Anderem haben, als darin, daß nicht mehr daſeien. Und wenn wir auch theoretiſch genöthigt glauben müßten, daß wir alle natürlichen Kräfte erkennten, ſo erkennen wir ſie doch nicht anders, als aus ihren Wirkungen und wir können ſie nur nach dieſen meſſen. Daß nun die Kraft ſo weit reiche, wie die Wirkung reicht, das ſind wir zwar theoretiſch genöthigt zu glauben, nicht aber auch, daß ſie nicht weiter reiche. Wir ſind nicht genöthigt, zu glauben, daß ſie weiter reiche, aber auch nicht, daß ſie nicht

weiter reiche, weil ja die Wirkung — das Einzige, was hier nöthigen kann, — hierüber Nichts beſagt und verbürgt. Zwar muß es ſeinen hinreichenden Grund haben, wenn wir es z. B. verſuchen, einen Thurm oder Berg aufzuheben und wegzutragen, oder ſo zu handeln, wie Jeſus handelte, und dieſes ungeachtet aller Anſtrengung dennoch erfolglos iſt. Wir nehmen dann gewöhnlich an, daß dieſes ſeinen Grund in einer Unzulänglichkeit unſerer Kräfte habe. Wenn wir es aber genau nehmen, wie es doch in der Wiſſenſchaft zu nehmen iſt, ſo ſind wir zunächſt nur genöthigt anzunehmen, daß die Kräfte nicht erforderlich wirkſam geweſen ſind. Denn nur eine hinreichend wirkſame Kraft kann nicht ohne Wirkung ſein, wohl aber können wir überhaupt eine hinreichende Kraft ohne Wirkung denken. Der Mangel an Wirkſamkeit kann aber nicht nur in einer Unzulänglichkeit der Kraft, ſondern auch in vielem Andern ſeinen Grund haben.

Theoretiſch kann alſo der Beweis, daß die Werke Jeſu übernatürlich oder wahre Wunder ſind, nicht vollendet werden. Theoretiſch, auf dem Wege des Erkennens, finden wir nur nicht, daß ſie natürlich geſchehen ſein können; wir finden uns aber nicht genöthigt, ſie für natürlich unmöglich und daher für übernatürlich zu halten, und zwar deswegen und bloß deswegen nicht, weil es keinen Widerſpruch enthält und daher denkbar iſt, daß entweder der Menſch ſeit den Zeiten Jeſu unvermögender geworden, oder gar, daß er auch jetzt noch natürlich vermögend ſei, ſolche Werke zu thun, wie Jeſus that, ſei es auch, daß wir jenes wie dieſes nicht erkennen. Wenn wir alſo wollen, ſo können wir hier wohl zweifeln, es fragt ſich aber, ob wir es dürfen.

II.

Die Frage iſt hier offenbar dieſe: Ob wir bloß deswegen Etwas als wirklich, möglich, oder als nicht wirklich, nicht möglich bezweifeln dürfen, weil das Gegentheil keinen Widerſpruch enthält und daher denkbar iſt. Zur Beantwor-

tung dieſer Frage müſſen wir zunächſt ſehen, welchen Einfluß das bloß denkbare (das bloß intellectuell Mögliche) auf unſer vernünftiges Gefallen und Mißfallen hat, auf dem im Grunde alle ſittliche Befugniß und Verpflichtung beruht.

Die blinde Sinnlichkeit hat auch an dem bloß Denkbaren und Gedachten ihr Gefallen und Mißfallen. Sie pflegt eben an dem, was, vernünftig betrachtet, weder wirklich iſt, noch auch wirklich ſein kann; ihr höchſtes Gefallen und Mißfallen zu haben. Die höchſten Schönheiten und Häßlichkeiten, die doch gewiß zu dem Sinnlichen gehören, ſind weder wirkliche noch (rationell) mögliche Dinge, ſondern bloße Ideale oder Phantaſiebilder, etwas bloß denkbares, wovon keine Vernunft leidet, daß es in der Wirklichkeit vorhanden ſei oder vorhanden ſein könne. Mit der Vernünftigkeit verhält es ſich anders. Ein vernünftiges Gefallen und Mißfallen an etwas bloß Denkbarem gibt es gar nicht. Mögen wir z. B. ein menſchliches oder gar ein göttliches Weſen ganz denkbar finden und wirklich denken, finden wir es aber bei vernünftiger Betrachtung nicht wirklich oder wenigſtens nicht (rationell) möglich, ſo iſt uns das kleinſte aber wirkliche oder auch nur mögliche Sandkörnchen vernünftig wohlgefälliger. Ja jenes hat gar keinen vernünftigen Werth für uns, dieſes aber wohl, weil jenes der Vernunft Nichts iſt und zu Nichts dient, dieſes aber als ſolches, was wirklich iſt, oder ſein kann, ein Bedürfniß derſelben befriedigt. Es iſt eben deshalb ganz allgemein und ganz unbedingt ſittlich erlaubt, alle bloß logiſch denkbaren gottähnlichen und gottgleichen Weſen ganz außer Acht zu laſſen, ſie weder zu achten, noch zu lieben, ſo wie auch, allen, zwar wirklichen, aber — außer bloß denkbarer Weiſe — eines vernünftigen und gottähnlichen Erkennens, Liebens und Wollens nie mehr fähigen Vernunftweſen ſogar bloß den Werth eines Mittels beizulegen.

Wie das bloß denkbare an und für ſich keinen Einfluß auf unſer vernünftiges Gefallen und Mißfallen hat, ſo auch dann nicht, wenn es das Gegentheil von dem iſt, was wir

vernünftiger Weiſe wirklich, möglich, oder nicht wirklich, nicht möglich, finden. Selbſt das allgemeinſte (höchſte) Pflichtgebot: „Du ſollſt die Menſchenwürde achten und lieben und ſie deswegen erhalten und fördern,“ beruht auf etwas, wovon das Gegentheil ſehr wohl denkbar iſt. Denn daß wir den Menſchen achtungs- und liebenswürdig finden, beruht darauf, daß wir ihn des vernünftigen Erkennens, Liebens und Wollens fähig finden. Dieſes finden wir auf folgende Weiſe. Wir finden, daß der Menſch bisher, wenigſtens nun und dann, wirklich vernünftig erkannt, geliebt und gewollt hat. Dieſes würde keinen hinreichenden Grund haben, wenn er nicht das Vermögen dazu gehabt hätte, nicht fähig dazu geweſen wäre. Es iſt daher theoretiſch unbezweifelbar, daß der Menſch jener vernünftigen Thätigkeit bisher wirklich fähig war. Daß er es nun aber auch jetzt noch iſt, daß er auch jetzt noch ſo erkennen, lieben und wollen kann, dafür haben wir gar keinen Grund, als den, daß er es bisher konnte, und daß er ſich ſeitdem in dieſer Hinſicht nicht geändert hat. Dieſes würde nun auch genügen, es theoretiſch unbezweifelbar zu machen, daß er auch jetzt deſſen noch fähig ſei. Denn wenn ſich in dieſer Hinſicht nichts Nichts mit ihm geändert hat, ſo muß er jetzt auch noch vermögen, was er früher vermochte. Aber daß ſich in dieſer Hinſicht Nichts mit ihm geändert hat, dieſes iſt theoretiſch bezweifelbar. Denn wir finden nur nicht, daß ſich in dieſer Hinſicht Etwas mit ihm geändert habe, und daß wir dieſes nicht finden, dies kann denkbarer Weiſe ſeinen Grund darin haben, daß wir dazu nicht erforderlich fähig oder thätig waren, indem es ja offenbar keinen Widerſpruch enthält, daß Etwas wirklich ſei oder geſchehe, ohne daß wir es erkennen oder auch nur erkennen können. Daher iſt und bleibt es denn theoretiſch immer noch zweifelhaft, ob die Menſchheit in uns und Andern auch jetzt noch des vernünftigen Erkennens, Liebens und Wollens wirklich fähig und daher achtungs- und liebenswürdig ſei, ſo wie auch ob wir dieſes Erkennen, Lieben, Wollen erhalten und fördern können, weil

dieſes nur mittels eines ſolchen Erkennens, Liebens und Wollens möglich iſt. Aber jene bloße Denkbarkeit des Gegentheils bietet nichts Wirkliches als Grund für jene Veränderung dar und ſo bleibt unſer vernünftiges Gefallen an der Fähigkeit des Menſchen, vernünftig thätig zu ſein, beſtehen, und eine Nichtachtung ꝛc. derſelben vernünftig mißfällig. — Ferner: Wie vernünftig wichtig uns auch die Erhaltung und Zerſtörung des Lebens eines Menſchen iſt, der vernünftig und gottähnlich thätig iſt oder werden kann, ſo iſt doch eine bloß denkbare Erhaltung oder Zerſtörung deſſelben vernünftig betrachtet völlig gleichgültig. Du gibſt mir ein Gewehr in die Hand, und ſagſt, ich könne es ohne Gefahr handhaben, weil du ſo eben die Ladung herausgezogen habeſt. Du haſt mir — wenigſtens in wichtigen Dingen — nie vorgelogen, und ich habe Beweiſe genug, daß du das Menſchenleben achteſt. Auch ſehe ich nicht, daß du hier irren könneſt. Kurz, ich finde es nicht vernünftig möglich, daß das Gewehr geladen ſei. Ich mache mich daher auch nicht vernünftig mißfällig, wenn ich es wie ein ungeladenes handhabe, ſogar auf einen Menſchen ziele und abdrücke, falls dieſer nur weiß, was ich weiß, oder meine Handhabung des Gewehres nur nicht ſieht und folglich nicht durch dieſelbe geängſtigt wird. Zwar iſt immer noch denkbar, daß das Gewehr geladen ſei, indem es keinen Widerſpruch enthält, daß du als Menſch irreſt oder gar lügſt. Und wenn mir dieſes einfiele, ſo würde ich allerdings, ſo lange ich dich als irrend oder lügend dächte, ſtillſtehen und an ſolcher Handhabung, da mir das Leben eines Menſchen werth iſt, ein Mißfallen haben — aber auch nicht länger, nämlich dann nicht mehr, wenn ich mir bewußt würde, daß ich es bloß als etwas Denkbares dächte, ſo daß dieſes Denken nicht den geringſten Grund hergäbe, der die Tödtung eines Menſchen vernünftiger Weiſe wirklich möglich machte. — Oder der Jäger findet es — außer etwa bloß denkbarer Weiſe nicht möglich, daß er einen Menſchen erſchieße. Auch findet er es — außer etwa bloß denkbarer Weiſe — nicht

möglich, daß ihm ein Umstand, der es möglich machte, verborgen sei. Nun drückt er ruhig ab. Bei aller Achtung des Menschen und des Menschenlebens ist ihm diese seine That nicht vernünftig mißfällig. — Wir sind theoretisch genöthigt zu glauben, daß die Aerzte bisher Krankheiten heilen konnten und wollten. Denn sie haben es bisher wirklich gethan, und dieses würde sonst keinen hinreichenden Grund haben. Da nun seitdem keine hier in Betracht kommende Veränderung mit ihnen vorgegangen ist, so können und wollen sie es auch noch jetzt. Jedoch sind wir nicht theoretisch genöthigt, dieses zu glauben, weil es nach allen diesem keinen Widerspruch enthält, daß sie, da sie doch Menschen sind, nun die rechten Mittel nicht finden oder gar absichtlich verkehrte tödtliche wählen. So lange wir dieses denken, haben wir uns freilich vor ihnen zu hüten. Finden wir aber, daß dieß ein bloßer Gedanke ist, und daß wir die Sache nach dem obigen vernünftig betrachtet, nicht so finden, so finden wir es vollkommen erlaubt, uns ihrer zu bedienen. — Wenn wir an einem Menschen durchaus alle Lebenszeichen vermissen, dagegen die Fäulniß, dieses bisher nie trügende Zeichen des Todes an ihm vorfinden, so dürfen wir alle Belebungsversuche an ihm unterlassen, und auch, was sonst tödlich sein würde, mit ihm vornehmen, d. h. ihn verbrennen oder begraben. Zwar ist es denkbar, daß er noch lebe oder wieder zu beleben sei, indem allerdings denkbar ist, daß das Leben ohne Aeußerung oder Zeichen sei, und daß die beginnende Fäulniß einen andern Grund habe als den Tod ꝛc. Aber dieser Gedanke hat vernünftig betrachtet nichts Wirkliches, nichts aus der Erfahrung, sondern bloß den Mangel eines Widersprnches für sich. Er wird daher bei der ersten vernünftigen Würdigung zu Nichts, und jene Befugniß bleibt in Kraft. — Wenn ich einen Menschen fern in tiefem Wasser in Lebensgefahr sehe und ich weder einen Nachen sehe noch schwimmen gelernt habe, noch auch andere Hülfe herbeischaffen kann, so finde ich es vernünftig nicht möglich, ihn zu retten, und finde mich daher nicht vernünftig

mißfällig, wenn ich unthätig bleibe. Obgleich ich aber nicht ſchwimmen gelernt habe, ſo enthält es darum keinen Widerſpruch, daß ich hinſchwimme und rette, und ich kann dieſes ſo lebhaft denken, daß ich einen Verſuch wagen möchte. Komme ich aber zur Beſinnung und Vernunft, ſo wird dieſer Gedanke zu Nichts, und ich finde, daß ich nur dann verpflichtet wäre, wenn ich ſchwimmen gelernt hätte und ſodann die Rettung vernünftig möglich fände. — Wenn ich eine Krankheit habe, die bekanntlich durch ärztliche Hülfe oft, ohne dieſelbe aber nie oder doch nicht ſo ſchnell und gründlich geheilt wurde, und wenn ich nun einen Arzt haben kann, gegen deſſen Fähigkeit und guten Willen ich nichts Wirkliches, ſondern bloß etwas Denkbares habe und den ich daher (nach dem Obigen) zuziehen darf, ſo bin ich verpflichtet, dieſes zu thun, gerade als wenn ich ſonſt (natürlicher Weiſe) entweder gar nicht oder doch nicht ſo ſchnell und gründlich wieder geſund werden könnte. Zwar kann ich auch hier das Gegentheil ſehr wohl denken, indem ja mehr (natürliche) Urſachen der Heilung denkbar ſind, als diejenigen, die wir aus Erfahrung kennen. Aber durch dieſes Denken finden wir die Heilung ohne Arzt vernünftig betrachtet um Nichts möglicher, und daher den Arzt um Nichts entbehrlicher, als wenn wir es nicht denken könnten, indem dieſer Gedanke nichts Wirkliches darbietet, was wir vernünftig betrachtet, als ſolche Urſache finden könnten. Wenn ſolches, was zu meiner Heilung bloß denkbarer Weiſe dienen könnte, die Benutzung des Arztes und ſeiner Mittel hindern oder auch nur verzögern würde, ſo darf ich es nicht einmal vorher oder nebenbei verſuchen. — Wenn ich es, vernünftig betrachtet, nicht möglich finde, einen Menſchen zu ſchauen, wann und wo er nicht wirklich iſt, ſo darf ich ihn, falls ich ihn jetzt und hier ſchaue, dann und dort, wann und wo ich ihn bisher wirklich zu ſein glaubte, nicht nur vernachläſſigen, ſondern ich finde mich auch verpflichtet, ihn jetzt und hier zu beachten und zu berückſichtigen. Denn obgleich es keinen Widerſpruch enthält und daher denkbar iſt, daß ich in ihm

etwas Vergangenes, Künftiges oder Abweſendes ſchaue, und dieſes ſo ſchaue, wie wenn es gegenwärtig und anweſend wäre, ſo bleibt es darum doch als einzig vernünftig feſtſtehen, daß das Angeſchaute wenigſtens zum Theile Urſache meiner Anſchauung ſei, und folglich dann und da wirklich ſei, wann und wo ich es ſchaue, und ich würde meine Willensrichtung oder Geſinnung vernünftig mißfällig finden, wenn ich den Menſchen nicht als wirklich gegenwärtig und anweſend behandeln wollte. — Wir finden es vernünftig betrachtet, nicht möglich, daß ein Vernunftweſen das offenbare Gegentheil von dem thue, was es beabſichtiget, und dadurch ſeine Abſicht für immer vereitle, z. B. daß ein böſes Weſen, welches die Menſchen von Gott abzuführen beabſichtiget, ſolches ſage oder thue, wodurch es dieſelben offenbar und für immer zu Gott hinführt. Denn wir finden nichts, wodurch es ſich dazu bewegen oder bewegen laſſen könnte, und hier, wo es ſeiner eigenen Abſicht offenbar zuwider handelte und dieſe für immer vereitelu würde, finden wir auch nicht, daß uns ſolches vielleicht aus Mangel an Kenntniß verborgen ſei. Wenn uns alſo ein Weſen offenbar zu Gott führt, ſo dürfen wir uns von ihm, wie von einem Weſen leiten laſſen, welches uns wirklich zu Gott zu führen beabſichtigt und daher Gott ergeben und ſittlich gut iſt, folglich auch nicht lügt und trügt. Zwar enthält es keinen Widerſpruch, daß ein Vernunftweſen das offenbare Gegentheil von dem thue, was es beabſichtiget, indem That und Abſicht nicht daſſelbe ſind, und es folglich nur ein Widerſpruch iſt, das Gegentheil von dem zu thun, was man thut, und das Gegentheil von dem zu beabſichtigen, was man beabſichtigt, auch enthält es keinen Widerſpruch, daß etwas ſei, was zu ſolch einem widerſinnigen Handeln bewegen könnte, obgleich wir es nicht finden, und auch nicht ſehen, daß uns die dazu erforderliche Kenntniß mangele: Wir können daher das Gegentheil von dem Obigen wohl denken, — da dieſes aber ein bloßes Denken iſt, wodurch wir das Obige vernünftig betrachtet, um Nichts möglicher finden, ſo bleibt die ſittliche

Befugniß nach wie vor in Kraft. — Wenn unſer Gemüth ſehr aufgeregt und daher auch unſere Phantaſie ſehr lebhaft iſt, ſo können wir etwas ſinnlich wahrzunehmen meinen, was wir uns ganz oder zum Theile doch nur einbilden. Der Gegenſtand ſei ein Menſch in Lebensgefahr. Auf den Grund einer ſolchen Wahrnehmung können wir zunächſt nur verpflichtet ſein, die Sache näher zu unterſuchen. Da haben wir dann aber gewiſſe Merkmale von denen wir aus Erfahrung, alſo theoretiſch, gewiß ſind, daß wir die Sache wirklich wahrnehmen. Jedoch ſind wir nur theoretiſch gewiß, daß da wo dieſe Merkmale eintraten, früher eine wirkliche Wahrnehmung war, und dabei iſt und bleibt es immer noch denkbar, daß ſie jetzt und künftig auch bei einer lebhaften Phantaſievorſtellung eintraten, indem es ja keinen Widerſpruch enthält, daß dieſe der Wahrnehmung völlig gleich komme und daher auch dieſelben Merkmale habe. Aber dieſe bloße Denkbarkeit entſchuldigt uns nicht, wenn wir den Menſchen bei allen Merkmalen einer wirklichen Wahrnehmung nicht retten.

Es iſt alſo unbezweifelbare Thatſache des unmittelbaren Bewußtſeins, daß es auf unſer vernünftiges Gefallen und Mißfallen, auf dem alle ſittliche Befugniß und Verpflichtung beruht, gar keinen Einfluß hat, was wir bloß denkbar, ſondern nur, was wir — ganz abgeſehen von dem bloß Denkbaren — vernünftiger Weiſe wirklich, möglich, oder nicht wirklich, nicht möglich finden.

Was noch insbeſondere das Nicht-möglich-finden betrifft, ſo hat das Bloß-denkbar-finden auf unſre ſittliche Befugniß und Verpflichtung ohne Weiteres ſelbſt auch dann noch keinen Einfluß, wenn wir dasjenige, was wir — außer bloß denkbarer Weiſe nicht natürlich möglich finden, wirklich geſchehen iſt. Zwar finden wir etwas eben dadurch (rationell) möglich, daß wir es wirklich geſchehen finden; aber es kann auch ſehr wohl der Fall ſein, daß wir Etwas alsdann, wenn es wirklich geſchehen iſt, noch eben ſo wenig natürlich möglich finden, wie vorher, indem das wirkliche Geſchehenſein an ſich nur überhaupt die Möglichkeit, nicht

aber auch die Weiſe der Möglichkeit darlegt, ob dieſe nämlich eine natürliche oder eine übernatürliche ſei. Ueber dieſe Weiſe des Geſchehens und der Möglichkeit müſſen die Umſtände, unter welchen es geſchehen iſt, entſcheiden, die wir daher auch kennen müſſen. Finden wir es nun — außer bloß denkbarer Weiſe — nicht natürlich möglich, daß uns dieſe Umſtände, ſo weit ſie in Betracht kommen, verborgen ſeien, und daß es unter dieſen Umſtänden natürlich geſchehen ſei, ſo ſind und bleiben wir befugt oder auch verpflichtet, ſo zu handeln als wenn wir ſolches für natürlich unmöglich halten müßten. Man denkt hier vielleicht an manche Thatſachen, die wir früher gewiß nicht natürlich möglich gefunden hatten, z. B. daß eine mit mehren hundert Perſonen beladene Wagenreihe ſo ſchnell fortgeſchafft werde, wie es nun durch die Dampfkraft geſchieht. Aber wenn wir dieſe Thatſache früher zuverläſſig als wirklich erkannt und ſie nicht natürlich möglich gefunden hätten, ſo würde dieſes ſeinen Grund bloß darin gehabt haben, daß wir die Umſtände derſelben nicht in dem oben geforderten Maaße gekannt hätten. Denn jetzt, da wir dieſe ſo kennen, finden wir ſie ſehr wohl natürlich möglich. Solche Thatſachen, von welchen wir die Umſtände nicht hinreichend kennen, finden wir zwar nicht natürlich möglich, aber wir finden doch, daß wir ſie vielleicht, wenn wir die Umſtände kennten, natürlich möglich finden würden. Sie gehören alſo eigentlich nicht zu dem, wovon wir unbedingt und entſchieden ſagen können, daß wir es — außer bloß denkbarer Weiſe — nicht natürlich möglich finden. Wir finden ſie aus Mangel an Kenntniß der Umſtände nur nicht als gewiß natürlich möglich aber doch als vielleicht natürlich möglich, und wir ſind weder verpflichtet noch befugt, ſo zu handeln, als wenn wir ſie für gewiß natürlich halten müßten. So z. B. darf der Jäger, wenn er die Umſtände nicht hinreichend kennt, nicht ſchießen, und wenn ich nicht wüßte, daß Jemand die Kranken, die er heilte, ohne ärztliche Mittel heilte, ſo wäre ich nicht verpflichtet, ſo zu handeln, als wenn ich eine ſolche

Heilungsart, wie die ſeinige iſt, für natürlich unmöglich halten müßte.

Aus dem Bisherigen ergibt ſich, daß die bloße Denkbarkeit des Gegentheils auf unſre ſittliche Befugniß und Verpflichtung gar keinen Einfluß hat, — daß wir oft verpflichtet und immer befugt ſind, ſo zu handeln, als wenn wir ſolches, was wir bloß wegen der Denkbarkeit ſeines Gegentheils bezweifeln können, unmöglich bezweifeln könnten. Dieß heißt aber mit andern Worten, daß wir verpflichtet und befugt ſind, ſolches, was wir bloß wegen der Denkbarkeit des Gegentheils bezweifeln können, nicht zu bezweifeln, ſondern entſchieden anzunehmen. Denn wenn wir ſo handeln oder ſo thun, als wenn wir nicht zweifeln könnten, ſo iſt dieſes Thun ja offenbar nicht ein Zweifeln, ſondern ein (Fürwahr-, Fürwirklich-, Fürmöglich-) Annehmen.

Geſetzt aber auch, es wäre dieſes nicht ſo, ſondern wir könnten ſo handeln, als wenn wir Etwas entſchieden annähmen, wir könnten es aber doch unentſchieden dahingeſtellt ſein laſſen oder gar das Gegentheil entſchieden annehmen. Wenn wir dieſes auch könnten, ſo dürften wir es doch nicht, weil wir es nicht können, ohne unſrer ſittlichen Befugniß und Verpflichtung zu widerſprechen, d. h. ſie zu leugnen. Denn wenn ich da, wo ich ſittlich befugt oder verpflichtet bin, ſo zu handeln, als wenn ich z. B. die Abweſenheit eines Menſchen aus dem Schußkreiſe, die Nothwendigkeit der Arznei zu meiner Geneſung unmöglich bezweifeln könnte, dennoch das denkbare Gegentheil, nämlich die Anweſenheit eines Menſchen, die Entbehrlichkeit der Arznei entſchieden annehmen, ſo müßte ich in Folge dieſer Annahme ja offenbar die Befugniß zu ſchießen und die Verpflichtung, die Arznei zu gebrauchen, geradezu leugnen. Ich bin zu keinem Handeln befugt, von dem ich entſchieden bin, daß ich ein ſittliches Gut dadurch verletzen kann, und ich bin zu keinem Handeln verpflichtet, von dem ich entſchieden bin, daß es zur Befriedigung eines ſittlichen Bedürfniſſes entbehrlich iſt. Ferner wenn ich da, wo ich ſittlich befugt oder verpflichtet

bin, so zu handeln, als wenn ich z. B. die Abwesenheit eines Menschen aus dem Schußkreise, die Nothwendigkeit der Arznei unmöglich bezweifeln könnte, zwar nicht das Gegentheil entschieden annehmen, aber doch die Sache selbst, z. B. die Abwesenheit eines Menschen, die Nothwendigkeit der Arznei unentschieden dahingestellt sein ließe, so würde ich auch dadurch wenigstens die Befugniß ohne Weiteres aufheben oder leugnen. Denn bin ich unentschieden, z. B. ob da ein Mensch in dem Schußkreise ist oder nicht, so muß ich während dessen als gewiß möglich gelten lassen, daß ein Mensch da sei, daß ich da ein sittliches Gut verletze, und dieser Gefahr, die mir eine gewisse Gefahr ist, darf ich mich nicht aussetzen*). Dagegen würde ich die Verpflichtung nicht ohne Weiteres aufheben. Denn wenn ich auch unentschieden darüber bin, z. B. daß ich ohne Arznei nicht geheilt werde, so kann ich es dabei doch noch möglich finden, daß ich ohne dieselbe nicht geheilt werde, und wenn ich diese Möglichkeit, diese Gefahr nur entschieden annehme, so bin und bleibe ich noch verpflichtet, die Arznei zu gebrauchen, weil es mir sittlich (bei sittlicher Gesinnung) unmöglich, weil es sittlich unerlaubt ist, eine Handlung zu unterlassen, obgleich ich für möglich annehme, daß durch diese Unterlassung ein gewisses sittliches Bedürfniß unbefriedigt bleibe. Aber wenn ich solches, dessen Gegentheil denkbar ist, bloß deswegen unentschieden dahingestellt sein lasse, so muß ich auch diese Möglichkeit so dahingestellt sein lassen, da es ja offenbar keinen Widerspruch enthält, daß ich aus Irrthum möglich finde, was in der Wirklichkeit nicht möglich ist. Wo ich aber die Möglichkeit, die Gefahr, ein gewisses sittliches Bedürfniß unbefriedigt zu lassen, unentschieden dahingestellt sein lasse, da kann sie keine Verpflichtung geben, indem es bei einer sittlich guten Gesinnung sehr wohl bestehen kann, daß ich nur alles meide, wovon ich gewiß bin, daß es

*) Vergleiche mein sittlich und rechtlich sicheres Geleite. Bonner Zeitschrift. Heft 14. Seite 219.

entweder unſittlich iſt oder doch unſittlich ſein kann. Mich in eine ungewiſſe Gefahr zu begeben, kann wohl rathwidrig ſein, iſt aber nicht pflichtwidrig. Alſo auch dann, wenn wir der Denkbarkeit des Gegentheils auch nur ſo viel einräumen, daß wir bloß ihretwegen die Sache, auf der eine ſittliche Befugniß oder Verpflichtung beruht, nur unentſchieden dahingeſtellt ſein laſſen — auch dann wird die ſittliche Befugniß und Verpflichtung jedenfalls durch dieſe Unentſchiedenheit aufgehoben oder geläugnet.

Iſt es nun ſittlich erlaubt, daß wir unſre ſittlichen Befugniſſe und Verpflichtungen ſo aufheben? Wenn mir die Aufhebung der Verpflichtung erlaubt iſt, ſo kann die Aufhebung der Befugniſſe nicht unerlaubt ſein. Denn eine Befugniß habe ich nur pflichtmäßig zu wahren, ſofern ich mit derſelben eine durch ſie bedingte Verpflichtung aufheben würde. Aus dem Grunde der bloßen Denkbarkeit des Gegentheils kann ich aber alle Pflichten aufheben, wenn ich dieſes alſo nur darf, ſo darf ich auch alle Befugniſſe fahren laſſen. Eine wirkliche und gültige Aufhebung meiner Verpflichtungen kann aber offenbar nicht pflichtwidrig ſein. Denn wenn ich mache, daß ich gar keine Pflicht mehr habe, d. h. daß mir keine Unterlaſſung vernünftig mißfällig iſt, ſo kann mir dieſes ja offenbar nicht vernünftig mißfällig ſein, noch auch kann es mich Andern vernünftig mißfällig machen. Aber — dieſes zu machen finden wir nicht möglich. Die Aufhebung einer Verpflichtung bloß aus dem Grunde, weil das Gegentheil ihrer Vorausſetzung keinen Widerſpruch enthält, iſt zwar für den Augenblick eine wirkliche Aufhebung, aber für die Dauer ein vergebliches Streben, ſie aufzuheben oder wegzuläugnen. Denn ſobald wir zu einiger Reflexion kommen, uns bewußt werden, worauf die Verpflichtung und worauf die Aufhebung beruht, nämlich daß die Verpflichtung auf dem beruht, was wir vernünftiger Weiſe wirklich, möglich, oder nicht wirklich, nicht möglich finden, daß dagegen die Aufhebung derſelben bloß auf dem beruht, was wir jenem entgegen bloß denkbar finden: ſo tritt die Verpflich-

tung wieder in alle Kraft, und wir finden uns vernünftig mißfällig, wenn wir so gesinnt sind, eine solche Willensrichtung haben, daß wir uns aus solchem nichtigen Grunde aller Verpflichtung entledigen wollen. Wenn wir also auch die unseren sittlichen Befugnissen und Verpflichtungen entsprechenden Handlungen wohl setzen *könnten*, ohne die wegen der Denkbarkeit des Gegentheils theoretisch bezweifelbaren Voraussetzungen jener Befugnisse und Verpflichtungen entschieden anzunehmen, so *dürfen* wir es doch nicht. Zwar würde es dem materialen Sittengebote nicht zuwider sein, aber doch jedenfalls dem formalen, indem es mit einem vergeblichen Streben verbunden wäre, dieses aufzuheben, oder doch unwirksam zu machen, die Handlungen selbst nicht aus sittlicher Befugniß und Verpflichtung, sondern bloß aus blinder Willkür hervorgehen zu lassen.

Das *Kriterium* einer *pflichtmäßigen Fürwahrannahme* würde also einfach dieses sein: *Wenn eine theoretische bezweifelbare Erkenntniß bloß aus dem Grunde bezweifelbar ist, weil das Gegentheil derselben keinen Widerspruch enthält und folglich denkbar ist, so sind wir sittlich verpflichtet* und daher auch befugt, *die Erkenntniß für wahr* und folglich den Inhalt derselben, nach dem wie er ist, für wirklich oder (rationell) möglich rücksichtlich für nicht wirklich oder nicht möglich *anzunehmen*. Und diesemnach würde das Kriterium eines *wahren Wunders* einfach so lauten: *Wenn wir eine Wirkung — außer bloß denkbarer Weise — nicht natürlich möglich finden* (obgleich wir es — *außer bloß denkbarer Weise — nicht natürlich möglich finden, daß uns ein dabei in Betracht kommender Umstand verborgen sei*): *so sind wir sittlich verpflichtet, dieselbe für natürlich unmöglich* und folglich für übernatürlich, also für *ein wahres Wunder anzunehmen*.

Wer hier an die sonst bekannten praktischen *Hermesischen* Kriterien denkt, der wird schon sogleich fragen, warum

ich hier nicht in den obigen Kriterien fordere, daß der Gegenſtand der theoretiſch bezweifelbaren Erkenntniß oder die als übernatürlich theoretiſch bezweifelbare Wirkung mit einer Pflicht in Verbindung ſtehe. Der Grund iſt, weil ich dieſes nicht nothwendig finde. Denn wenn ich Etwas, wo es außer dem Bereiche der Pflicht liegt, nicht für wahr, wirklich, möglich, annehmen dürfte, wie könnte ich dann da, wo es in dem Bereiche derſelben liegt, ſogar verpflichtet ſein, es ſo anzunehmen? Daß hier eine Pflicht in Berührung kommt, dort aber nicht, das iſt ein Umſtand, der die Sache in Beziehung auf ihre Wirklichkeit oder Möglichkeit offenbar nicht ändert. Ferner: wenn ich eines und daſſelbe, nämlich ſolches, was bloß wegen der Denkbarkeit des Gegentheils theoretiſch bezweifelbar iſt, im Bereiche der Pflicht entſchieden annehme, außer demſelben aber nicht, ſo handle ich nicht folgerichtig, nicht vernünftig, ich laſſe mich dann nicht von der erkennenden Vernunft, welche die Annahme hier gerade ſo gegründet findet wie dort, folglich bloß von der blinden Sinnlichkeit leiten, und das iſt meiner als eines vernünftigen Weſens unwürdig, iſt alſo unſittlich. Ueberdies begebe ich mich auch dadurch in eine Richtung, die meiner Pflichterfüllung nicht zuſagt. Durch dieſe Reflexion ſind wir nicht nur ſittlich befugt, ſondern auch verpflichtet, jene Kriterien allgemein, auch außer dem Bereiche der Pflicht gelten zu laſſen.

Man wird bei einer Vergleichung des hier aufgeſtellten Wunder-Kriteriums mit demjenigen bekannten andern, welches in dieſen Blättern ſchon mehrfach beſprochen wurde, leicht gewahrnehmen, daß jenes mit dieſem weſentlich einerlei, und nur unweſentlich von ihm verſchieden ſei; und dieſe unweſentliche Verſchiedenheit iſt nur dadurch bedeutſam, daß unſer Kriterium eine weitere und leichtere Anwendbarkeit hat.

Was nun die Einwendung gegen das praktiſche Wunder-Kriterium betrifft, ſo könnte ich dieſe jetzt nach dem meinigen (wenn ich es ſo nennen darf) würdigen; da ich aber das hermeneutiſche als gültig beſtehen laſſe, ſo will ich auch

auf dieſes Rückſicht nehmen. Ich nehme die Einwendungen wie ſie mir in verſchiedenen Briefen vorliegen. Sie ſind unmittelbar nur gegen die Anwendung des hermeſiſchen Kriteriums gerichtet.

A. Die Auferweckung der Todten betreffend. Eine Einwendung meint, daß wir, falls wir dieſe Erweckung nicht für natürlich unmöglich annähmen, ſondern ſie als natürlich möglich einräumten, allenfalls nur die Pflicht haben könnten, unſre Todten zu begraben, wie die Juden begruben, nämlich in kalten feuchten Höhlen, und es ſo abzuwarten, ob ſie von Jemanden auferweckt werden, wie Lazarus von Jeſus, oder ob ſie von ſelbſt aufſtänden, wie die Todten bei der Kreuzigung Jeſu. Denn dann ſei einer Seits für die Lebenden und andrer Seits auch für die Verſtorbenen pflichtmäßig geſorgt, und alſo durch jene Einräumung keiner Pflicht widerſprochen. Dieſe Einwendung ſetzt offenbar voraus, daß die Juden ihre Verſtorbenen nicht außer aller Verbindung mit der atmoſphäriſchen Luft brachten, wodurch dieſelben, wenn ſie noch nicht todt oder der natürlichen Wiederbelebung noch nicht unfähig geweſen wären, unfehlbar getödtet ſein würden. Durch ein ſolches Begraben wird aber dem ſittlichen Bedürfniſſe, welches das Begraben fordert, nicht entſprochen. Dieſes fordert ein Begraben, welches für einen noch Lebenden jedenfalls tödtlich iſt, welches wir mit einem Menſchen nicht eher vornehmen dürfen, als wir glauben dürfen, daß er wirklich todt und natürlicher Weiſe nicht wieder zu beleben iſt. Es fragt ſich alſo nicht, wie Lazarus begraben, ſondern ob er todt war — was Hermes daher auch ganz richtig allein fragt. Dürfen wir einen Menſchen, unter ſolchen Umſtänden die wir bei Lazarus finden, nämlich bei gänzlichem Mangel aller Lebensäußerung und eintretender Fäulniß für todt d. h. für einer natürlichen Wiederbelebung unfähig annehmen? Ich ſage Ja, — wir dürfen und ſollen es ſogar. Denn daß hier freilich noch das Gegentheil denkbar iſt, dieſes iſt kein Grund, der uns das Zweifeln erlaubt. Und dann folgt von ſelbſt, daß wir auch nicht zweifeln dürfen, Jeſus habe den

Lazarus übernatürlicher Weiſe erwecket. — Hermes ſagt ſo: Die eingetretene Fäulniß gibt die möglich größte Gewißheit von dem wirklichen Tode . . . .; ſie gibt daher auch die möglich größte Gewißheit, daß hier die Pflicht eintrete, die Todten zu begraben, d. h. wenn dieſe Pflicht hier nicht eintritt, ſo tritt ſie nie ein. Wir könnten uns aber doch unmöglich zu einer ſolchen tödtlichen Behandlung eines Menſchen verpflichtet halten, wenn wir einräumten, er ſei nicht todt, er ſei natürlicher Weiſe noch wieder zu beleben, indem z. B. Jeſus einen ſolchen natürlich wieder belebt habe. Hiergegen ſagt nun jene Einwendung Nichts.

Eine andere Einwendung ſcheint eben nicht eine jüdiſche oder nicht tödtliche Begräbnißweiſe zu verlangen. Sie meint wir könnten unſre Todten bei der Annahme, daß ſie durch einen außerordentlichen Mann, wie Jeſus, natürlich wieder erweckt werden könnten, jedenfalls irgendwie begraben, ſo lange nur ein ſolcher außerordentlicher Mann nicht unter uns wäre. Sie ſcheint alſo anzunehmen, daß das Außerordentliche und daher in der Regel nicht zu Erwartende bei unſrer Verpflichtung nicht in Betracht komme. Aber wenn es auch ganz außerordentlich geſchehen iſt, daß Jemand bei gänzlichem Mangel aller Lebenszeichen und bei eingetretener Fäulniß natürlich wieder belebt wurde, folglich nicht todt war, ſo dürfen wir jetzt einen ſolchen nicht für todt halten und begraben, weil wir es dann nicht bloß denkbarer Weiſe, ſondern auch noch aus jenem Grunde möglich finden, daß er natürlich wieder zu beleben, folglich nicht todt ſei. Denn daß etwas natürlich möglich iſt, erkennen wir dadurch, daß es natürlich geſchehen iſt; wie oft es geſchehen iſt, kommt dabei nicht in Betracht. Wir können dann nicht mehr behaupten, daß wir es bloß denkbarer Weiſe natürlich möglich finden, und dann iſt es eine Möglichkeit, die wir bei unſerer Pflichterfüllung allerdings wohl zu berückſichtigen haben. Vergleiche oben die Beiſpiele unter II.

Man möchte hier noch fragen, ob wir die Pflicht zu der *tödtlichen* Behandlung eines Menſchen, wie das Begraben iſt,

auch wirklich haben, so lange wir von dem Tode desselben nur möglichst, nicht aber völlig (theoretisch oder doch praktisch) gewiß sind. Ist doch die Pflicht: du sollst nicht tödten, eine negative, die in einem Collisionsfalle wie hier der positiven: du sollst für das eigene und fremde Leben sorgen und folglich die Luft nicht verpesten lassen, vorgeht. Wenn man auch meint, man dürfe von zwei Uebeln jedenfalls das geringere wählen und folglich hier den doch wahrscheinlich Todten wohl tödten, um tausend gewiß Lebenden das Leben zu erhalten, so sehe ich doch nicht, wie man dieses beweisen könnte, da zu dem Ende bewiesen werden müßte, daß der heilige Zweck unerlaubte Mittel heilige.

B. Die wunderbaren Krankenheilungen betreffend. Diese Einwendungen behaupten schlechtweg, wenn wir auch einräumten, daß die Krankenheilung in der Weise, in der Jesus sie ausübte, natürlich möglich sei, dennoch verpflichtet wären und blieben, uns alsdann, wenn wir uns nicht mehr zu helfen wüßten, eines bewährten Arztes und seiner Mittel zu bedienen. Diese Einwendung beruht auf einem Gedanken von der Wahrheit, daß wir zur Befriedigung eines sittlichen Bedürfnisses, falls dieses gewiß ist, auch mehr als das gewiß Nothwendige, überhaupt alles Mögliche und Dienliche zu thun verpflichtet sind. Denn dieser Gedanke führt allerdings zu jener Behauptung. Aber die Pflicht in manchen Krankheiten ärztliche Mittel zu gebrauchen, ist eine ganz andere, als die Pflicht, auch das Nichtnothwendige aber doch Mögliche, Dienliche zu thun. Ich soll die ärztlichen Mittel als unentbehrlich, als nothwendig betrachten und gebrauchen, so daß ich den Gebrauch derselben z. B. deswegen, weil Jemand erwartet wird oder bereits bei mir ist, von dem alle Welt sagt, er heile ohne Mittel, keinen Augenblick verschieben darf. Die philosophische Moral sagt hier mit der Schrift: **Honora medicum propter** ***necessitatem.*** Die Erfahrung lehrt, daß manche Krankheiten bisher ohne ärztliche Hülfe entweder gar nicht oder doch nicht so schnell und gründlich geheilt wurden, und daß es jetzt und künftig an-

ders ſein werde, das hat weiter nichts für ſich, als daß es keinen Widerſpruch enthält. Bei dieſen Krankheiten iſt daher die ſittliche Nothwendigkeit des Arztes außer Zweifel. Würde ich aber dieſe Nothwendigkeit feſthalten können, wenn ich einräumte, man könne jede Krankheit auch natürlicher Weiſe wie Jeſus ohne alle ärztliche Mittel heilen? Das hier Eingewendete beſteht alſo nicht.

Eine andere Einwendung behauptet, wenn die Einräumung, daß Jeſus die Kranken ohne alle Mittel geheilt habe, die Pflicht, den Arzt zu gebrauchen, aufhöbe, ſo würde dieſe Pflicht auch dadurch aufgehoben, daß laut täglicher Erfahrung manche Kranken ohne Arzt geſund werden, während andere mit dem Arzte ſterben. Die Einwendung fällt weg, wenn man nur berückſichtiget, daß die Pflicht den Arzt zu gebrauchen ſich, ſtrenge genommen, nur über die Fälle erſtreckt, von welchen die Erfahrung lehrt, daß eine Krankheit ohne ärztliche Hülfe entweder gar nicht, oder doch nicht ſo ſchnell und vollkommen geheilt werde. Denn mag in dieſen Fällen auch laut Erfahrung mit dem Arzte Mancher geſtorben ſein, ſo wird doch die Erfahrung nicht ſich ſelbſt widerſprechend ſagen, daß in eben dieſen Fällen Jemand ohne Arzt überhaupt geſund oder doch auf eine dem ſittlichen Bedürfniſſe entſprechende Weiſe ſchnell und vollkommen geſund geworden ſei, und dann bleibt die Pflicht, den Arzt zu gebrauchen, bei jener Einwendung noch beſtehen. Noch eine andere Einwendung ſagt: ſoll ich deswegen, weil vor 1800 Jahren Jemand die Kranken ohne Mittel, alſo auf eine Weiſe, wie die jetzigen Aerzte es nicht vermögen, nicht verpflichtet ſein, die mir jetzt noch zu Gebote ſtehende ärztliche Hülfe zu gebrauchen, ſo würde ich auch nicht verpflichtet ſein, mir ſoviel möglich ſelbſt zu helfen, wenn ich gar keinen Arzt haben kann. Ganz richtig, nämlich ich würde hierzu nicht verpflichtet ſein, als zu etwas Nothwendigem, ſondern nur als zu etwas möglich Dienlichem. Denn wenn meine Krankheit nur *jemals* ohne Mittel natürlich geheilt iſt, ſo kann ſie auch *ohne Mittel* natürlich geheilt werden, und ſo iſt es nicht

ewiß nothwendig, daß durch mich oder Andere Mittel ange-
endet werden, und ich bin nur verpflichtet, das Mögliche
u versuchen. Da es aber bei jener Möglichkeit doch sein
onnte, daß ich ohne Mittel nicht geheilt würde, ich aber
ei der Gewißheit des sittlichen Bedürfnisses und bei sittlich
uter Gesinnung nichts unterlassen kann, was zur Befriedi-
ung desselben nothwendig sein kann, so bleibe ich bloß aus
iesem Grunde noch verpflichtet. Es ist aber oben gezeigt,
aß die Pflicht, ärztliche Hülfe zu gebrauchen, oder wenn
ir keinen Arzt haben, uns soviel möglich selbst durch er-
ahrungsmäßig dienliche und nothwendige Mittel zu helfen,
icht dieser Art ist, indem diese so zu handeln gebietet, als
enn die Heilung ohne diese Mittel natürlich unmöglich
äre und daher die Mittel gewiß nothwendig wären, so
aß wir die Anwendung derselben nicht aufschieben dürften,
m auf Jemanden der ohne Mittel heilte, zu warten.

Uebrigens gilt hier wieder, was über das Begraben
er Todten bemerkt wurde. Der Gebrauch der ärztlichen
ülfe ist nicht eher geboten als er erlaubt ist. Daß die Aerzte,
a sie alle Menschen sind, nicht irrig oder gar absichtlich
ödtliche Mittel wählen werden, muß ich schon nicht bezwei-
eln dürfen, bevor die Pflicht, ihnen mein Leben anzuver-
rauen, mich binden kann, indem ich nicht verpflichtet sein
ann, mein Leben aufs Spiel zu setzen. Daß ich ihnen aber,
alls sie weiter Nichts wider sich haben, als daß sie Men-
chen sind und daher denkbarer Weise irren und fehlen kön-
en, trauen darf, dieses setzt Hermes voraus — hätte es
ber nach seinem Kriterium der Fürwahrannahme, nach wel-
hem er eine positive Pflicht dazu bedurfte, nicht wissenschaft-
ich beweisen können, da die Pflicht, die hier einzig in Be-
racht kommen kann, nämlich die, den Arzt zu gebrauchen,
icht eher eintritt, als jene Befugniß gewiß ist.

C. Die Weissagung betreffend. Diese Einwendung
eint, wir könnten uns noch wohl verpflichtet finden, die
egenstände unsrer sinnlichen Anschauung als jetzt und hier
irklich vorhanden zu behandeln, wenn wir auch einräumten,

man könne natürlicher Weiſe auch wohl wie Jeſus abweſende und zukünftige Dinge unmittelbar ſchauen. Denn da Jeſus dieſe Dinge als abweſende und künftige d. h. mit dem Bewußtſein geſchaut habe, daß ſie nicht wirklich in dem Kreiſe und in der Zeit ſeines Schauens lagen, ſo würden wir ja deswegen nicht befugt ſein, auch ſolche Gegenſtände unſrer Anſchauung als abweſend und künftig zu betrachten, von denen wir dieſes Bewußtſein nicht haben. Hätte Hermes dieſe Einwendung aus dem Munde eines Zuhörers gehört, ſo würde er ſie gewiß einer Widerlegung würdig geachtet haben. Sie iſt kurz dieſe: Wenn wir eine ſinnliche Anſchauung abweſender und künftiger Dinge, mag dieſe auch mit dem Bewußtſein von der Abweſenheit und Zukunft dieſer Dinge verbunden ſein, als natürlich möglich einräumen, ſo müſſen wir doch nothwendig auch ſo viel einräumen, daß es überhaupt natürlich möglich ſei, ſinnlich anzuſchauen, was da und dann, wo und wann wir es ſchauen, nicht wirklich iſt. Müſſen wir dieſe Möglichkeit aber überhaupt einräumen, dann müſſen wir ſie auch da einräumen, wo wir gar kein Bewußtſein von der Abweſenheit oder Zukunft des Angeſchaueten haben. Denn wir müſſen dann einräumen, daß das Angeſchauete die Anſchauung auf keine Weiſe bewirken helfe, weil wir nämlich nicht glauben können, daß jetzt und hier Etwas wirken könne, was jetzt und hier nicht wirklich iſt. Nehmen wir aber an, daß das Angeſchauete zur Hervorbringung und Beſtimmung der Anſchauung nicht mitwirkt, ſo entfällt uns aller vernünftige Grund, daſſelbe überhaupt für wirklich, alſo auch aller vernünftige Grund, es für jetztwirklich und hierwirklich zu halten. Dies wird wenigſtens dem, der die Einwendung ausgedacht hat, genügen.

Eine andere Einwendung bemerkt, daß Manche wohl etwas ſehen und hören, ohne daß dieſes wirklich da iſt, ohne daß deswegen für ſolche, die geſunde Sinne haben, die Pflicht aufhöre, den Sinnen zu trauen, und fragt nun, warum wir denn nicht mehr verpflichtet ſein ſollten, unſern Sinnen zu *trauen, falls* wir annähmen, daß Jeſus natürlicher Weiſe

Dinge geſchauet habe, die nicht wirklich da waren. Die Folgerung iſt richtig; aber wenn es wirklich Menſchen gibt, die bloß als Menſchen, alſo ohne übernatürliche Hülfe oder Einwirkung ſinnlich anſchauen, was nicht wirklich da iſt, ſo ſind wir nicht verpflichtet, nicht einmal befugt, den Sinnen zu trauen.

Uebrigens gilt ſtreng genommen auch hier wieder das über die wiſſenſchaftliche Vorausſetzung Geſagte. Daß die Dinge da und dann wirklich ſind, wo und wann wir ſie ſchauen, dies iſt eigentlich nicht theoretiſch gewiß, weil das Gegentheil wohl denkbar iſt; ſondern es iſt deswegen gewiß, weil wir ohne dieſe Gewißheit die Anſchauung — außer bloß denkbarer Weiſe — ſonſt nicht natürlich möglich finden. Daß wir nun ſolches, was wir außer bloß denkbarer Weiſe nicht natürlich möglich finden, für natürlich unmöglich zu halten verpflichtet ſind, dies hat Hermes ſammt der darauf beruhenden Befugniß, den Sinnen zu vertrauen, ohne Weiteres vorausgeſetzt, obgleich ſein Kriterium der pflichtmäßigen Fürwahrannahme bis dahin nicht reicht, indem es ſelbſt eben dieſe Vorausſetzung macht. Die poſitive Pflicht, den Sinnen zu trauen, ſetzt, wie jede poſitive Pflicht, die Abweſenheit jeder negativen Pflicht oder mit andern Worten, die Befugniß, ſie zu erfüllen, hier die Befugniß den Sinnen zu trauen, voraus. Obgleich das über die Vorausſetzung des hermeſiſchen Wunder-Kriteriums (daß es unbezweifelbare, poſitive Pflichten, folglich auch die dazu erforderlichen Befugniſſe gibt) hier und früher Geſagte dieſes Kriterium nicht ungültig macht, indem ja jene Vorausſetzung nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtſeins unbezweifelbar iſt, ſo muß doch, da Hermes Letzteres nicht herausgehoben und nachgewieſen hat, eingeräumt werden, daß es ohne dieſe nichtwiſſenſchaftliche Vorausſetzung nicht gültig ſein würde.

D. Allgemeine Einwendungen. „Eine ſo außerordent„lich ſeltene Erfahrung, wie, daß vor 1800 Jahren einmal „Jemand war, der dieſes und jenes vermochte, kommt bei „unſrer Pflichterfüllung nicht in Betracht (d. h. hat auf

„unſre Verpflichtung oder Nichtverpflichtung keinen Einfluß).“ Als Grund iſt hier ohne Zweifel hinzuzudenken: weil es bei jener Erfahrung doch wenigſtens höchſt unwahrſcheinlich iſt und bleibt, daß jetzt noch Jemand ſolches vermöge.

Es iſt allerdings höchſt unwahrſcheinlich, ja wir finden es außer bloß denkbarer Weiſe gar nicht natürlich möglich, daß ein Menſch jetzt thue, was Jeſus damals that. Deswegen haben und behalten wir allerdings auch die Pflicht, ſo zu handeln, als wenn ſolches von Menſchen natürlicher Weiſe nicht gethan werden könnte. Aber würden wir dieſe Pflicht auch dann noch haben und behalten, wenn wir ſolche Thaten gerade umgekehrt dennoch menſchlich natürlich möglich fänden? Und finden wir nicht dasjenige menſchlich natürlich möglich, was — ſei es auch nur einmal und vor noch ſo langer Zeit — wirklich natürlich geſchehen iſt? Daß es nur einmal und ſeit lange gar nicht mehr geſchehen iſt, wie ernſtlich es auch verſucht ſein mag, dies könnte etwa beweiſen, daß man es nicht recht anzufangen wüßte, nicht aber, daß man es nicht natürlich könnte, und ſofern wir dieſes annähmen, würden wir nicht die Pflicht haben, ſo zu handeln, als wenn es nicht natürlich möglich wäre, ſondern ſo, als wenn wir es nur nicht recht anzufangen wüßten, und dann dürften wir z. B. keinen Menſchen begraben, indem es ja offenbar Sünde ſein würde, einen Menſchen zu begraben, von dem wir glaubten, er könne natürlich wieder belebt werden, wir wüßten es nur nicht zu machen.

Die obige Einwendung iſt noch in einem Beiſpiele aufgeſtellt. Es kam in der Erfahrung viel häufiger vor, daß ein Menſch vergiftet wurde, als die Thaten Jeſu. Es iſt daher offenbar möglich, daß derjenige, der für mich kocht, mich vergifte, — aber es iſt höchſt unwahrſcheinlich, und das iſt mir genug, daß ich mich nicht verpflichtet finde, ſelbſt den Koch zu machen, was ich doch müßte, wenn ich auf jene Möglichkeit Rückſicht zu nehmen und daher dem Andern nicht zu trauen hätte. Was thut es alſo, daß der Menſch *natürlich* vermöge, was Jeſus wirklich that, da es doch höchſt

unwahrscheinlich ist, daß er es wirklich thun werde? Hat die Möglichkeit bei dieser Unwahrscheinlichkeit auf unsre Verpflichtung einigen Einfluß? Hiergegen ist zu bemerken, daß die sittliche Befugniß, dem Koche mein Leben anzuvertrauen, nicht darauf beruhet, daß eine mögliche Vergiftung selten in der Erfahrung vorkommt, sondern darauf, daß ich sie, außer bloß denkbarer Weise, durch meinen Koch gar nicht möglich finde. Denn fände ich sie auch noch auf andere Weise, also aus irgend einem wirklichen Grunde und daher vernünftiger Weise durch ihn möglich, so dürfte ich ihm nicht trauen, möchte es auch sein, daß noch niemals eine Vergiftung wirklich vorgekommen wäre. Und was überhaupt das Wahrscheinliche und Unwahrscheinliche oder auch höchst Wahrscheinliche und Unwahrscheinliche betrifft, so gehört beides jedenfalls doch zu dem Ungewissen, und daß dieses in Beziehung auf unsre Verpflichtung dem (theoretisch oder praktisch) Gewissen nicht immer gleichsteht, ist oben schon vorgekommen und sonst bekannt genug.

Gegen das hermesische Kriterium wird auch noch eingewendet, daß es den wenigsten Menschen dienen könne, daß es eine gar zu große sittliche Bildung voraussetze. Da das Kriterium nur für das Gebiet der Wissenschaft bestimmt ist, so trifft diese Einwendung dasselbe nicht. Hat man dem gemeinen Menschenverstande die Wunder Jesu zu beweisen, so wird man gar kein Kriterium aufstellen müssen, sondern die Sache ist da nur auf solche Grundsätze zurückzuführen, die dem gemeinen Menschenverstande zugänglich und gewiß sind, und sich dem Gelehrten auch wissenschaftlich beweisen lassen; und es lassen sich sehr wohl solche Grundsätze auffinden, die in dem hermesischen Kriterium ihre Haltung finden (wenn auch, wie wir oben gesehen haben, schon bloß in diesem nicht eine streng wissenschaftliche Haltung). Da übrigens das von mir aufgestellte Kriterium einfacher ist, so wird man unter dessen Anleitung freilich leichter zum Ziele kommen, weil dieses Kriterium selbst schon von dem gemeinen Menschenverstande aufgefaßt werden kann und ohne Weiteres

als unbezweifelbar gültig gefunden wird. Denn auch der gemeinſte Menſchenverſtand muß anerkeinen, daß man ſchon bloß deswegen, weil man ſo oder anders denken kann, noch nicht glauben oder zweifeln darf und ſoll.

Zu dem von mir aufgeſtellten Wunder-Kriterium muß ich noch bemerken, daß es zunächſt — wie auch das hermeſiſche — nur auf Thatſachen der Gegenwart anwendbar iſt. Soll es auf Thatſachen der Vergangenheit, z. B. auf die Werke Jeſu Anwendung finden, ſo muß vorher und zunächſt bewieſen werden, daß die Menſchen ſolches, wie die Werke Jeſu, die wir jetzt außer bloß denkbarer Weiſe nicht natürlich möglich finden, damals eben ſo wenig natürlich möglich fanden. Dieſer Beweis läßt ſich leicht führen, da die Menſchen nach Zeugniß der Geſchichte dieſes damals ausdrücklich behaupteten und zugleich auch dieſer Behauptung gemäß handelten. Um dann aber hieraus zu entnehmen, daß die Menſchen damals wie wir jetzt anzunehmen verpflichtet waren, es ſei ſolches nicht natürlich möglich, ſo iſt noch nachzuweiſen, daß ſie es in der That außer bloß denkbarer Weiſe nicht natürlich möglich fanden — daß ſie es alſo nicht etwa bloß aus Mangel an Thätigkeit oder Fähigkeit nicht ſo fanden. Zu dem Ende iſt aber nur zu zeigen, daß die Werke vor ihren Augen geſchahen und daß ihnen damals nicht minder daran gelegen ſein konnte, ſie natürlich möglich zu finden, als uns jetzt; daß ſie auch einen für dieſen Zweck hinreichenden Vernunftgebrauch beurkundeten, ja daß ſie, wenn die Menſchheit damals überhaupt natürlich vermögender geweſen wäre als jetzt, ſogar eine höhere Erkenntnißkraft gehabt hätten als wir. Denn alsdann müſſen wir ſie ſo angeregt und fähig erachten, die Werke Jeſu natürlich möglich zu finden, daß uns kein Grund bleibt, bei ihnen einen Mangel an Thätigkeit oder Fähigkeit einzuräumen, als bloß der, daß wir ſie, da ſie doch Menſchen waren, dennoch ohne Widerſpruch als unthätig oder unfähig denken können. Und ſo dürfen wir denn nach dem von mir aufgeſtellten praktiſchen Wahrheits-Kriterium nicht glau-

ben, daß die Menſchen ehemals dasjenige was wir für uns nicht natürlich möglich finden, und was ſie damals nach Zeugniß der Geſchichte auch für ſich nicht natürlich möglich fanden, nicht aus Mangel an Thätigkeit oder Fähigkeit nicht natürlich möglich gefunden hätten, und folglich dürfen wir auch nicht glauben, daß damals menſchlich natürlich möglich hätte gefunden werden können oder geweſen wäre, was wir jetzt nicht ſo finden. Nach dieſem Beweiſe, der nur von der wiſſenſchaftlichen Vollſtändigkeit, keineswegeſ aber von dem gemeinen Menſchenverſtande gefordert wird, können wir die Werke Jeſu ſo betrachten, als wenn ſie eben jetzt ſo geſchähen, wie ſie nach Zeugniß der Geſchichte ehemals geſchehen ſind, oder was daſſelbe iſt, wir können vorausſetzen, daß wir dasjenige, was wir jetzt nicht natürlich möglich finden, auch damals nicht ſo gefunden haben würden, und ſo ſteht dann der Anwendung des Wunder-Kriteriums Nichts mehr im Wege.

Bei der Anwendung dieſes Kriteriums d. h. bei Beurtheilung der wunderbaren Thaten Jeſu nach demſelben iſt dann offenbar bloß darauf zu ſehen, ob wir dieſe nicht anders natürlich möglich finden, als bloß denkbarer Weiſe. Hierüber noch einige Andeutungen.

Was zunächſt die wunderbare Erkenntniß Jeſu betrifft, dieſe müſſen wir ihrer Form nach überall für eine Anſchauung halten. Denn die Erkenntniß enthält jedesmal ihren Gegenſtand an ſich ſo genau beſtimmt und mit ſo beſondern Umſtänden, daß dieſes nur dann einen hinreichenden Grund hat, wenn ſie eine unmittelbare Anſchauung war. Ebenſo nöthiget uns auch die Art und Weiſe, wie Jeſus dieſe Erkenntniß äußerte, zu der Annahme, daß dieſelbe eine Anſchauung war, daß er das Abweſende und Künftige eben ſo ſchauete, wie wir das Gegenwärtige und Anweſende, und es findet ſich außer der bloßen Denkbarkeit gar nichts, was auf eine andere Erkenntnißweiſe hindeutete. Man denke hier z. B. an das von ihm geſehene Gold im Munde des Fiſches, an die von ihm vorhergeſagte Zerſtörung

Jeruſalems und Verfolgung und Vermehrung ſeiner Anhänger. Da wir nun halten müſſen, daß das Angeſchaute die Anſchauung, beſonders die Orts- und Zeitverhältniſſe derſelben, wenigſtens mitbewirkt, und daß es folglich wirklich iſt, wann und wo wir es ſchauen, ſo finden wir es nicht natürlich möglich, etwas Abweſendes und Künftiges zu ſchauen, außer bloß denkbarer Weiſe, weil es nämlich keinen Widerſpruch enthält, wie Gott etwas zu ſchauen, ohne daß daſſelbe dazu einwirkt. Es findet alſo das Kriterium hier Anwendung. — Eine Erkenntniß, die nicht Anſchauung iſt, können wir unmittelbar nicht als übernatürlich beweiſen, ſondern nur auf übernatürliche Autorität als ſolche glauben, weil wir eine Erkenntniß, die auf dem Wege des Denkens entſtanden iſt, wo die ſchöpferiſche Phantaſie wirken kann, immer noch aus dieſem Grunde natürlich möglich finden. Daher können wir z. B. einen Traum und einen bloßen Gedanken der ſich auf Abweſendes oder Künftiges bezieht, bloß deswegen, weil er dem Gegenſtande genau entſpricht, nicht als übernatürlich beweiſen. Statt des Traumes oder Gedankens ließe ſich eher das Eintreffen des Geträumten oder Gedachten als Wunder beweiſen. Aber dieſes würde nur da geſchehen können, wo man daſſelbe nicht einem Zufalle zuſchreiben dürfte, und da würde der Vernunft genügen, wenn es einer menſchlichen oder übermenſchlichen Abſicht zugeſchrieben würde, die aber auch ganz natürlich erreicht ſein könnte. Warum ſollten wir einen Traum oder Gedanken, der etwas Abweſendes oder Künftiges richtig darſtellt, weniger natürlich möglich finden, als jeden andern, da doch der Gegenſtand ſelbſt zur Entſtehung deſſelben Nichts thut? Daſſelbe gilt von dem Vorgeſchichten-Sehen. Dieſes iſt freilich kein Träumen und auch kein Denken oder Phantaſiren — aber es unterſcheidet ſich von der ſinnlichen Anſchauung ſehr weſentlich. Die Sinne — wie ich aus eigener Erfahrung weiß — produciren die Bilder, welche angeſchaut werden, ſammt ihren Orts- und Zeitverhältniſſen ganz allein. Es iſt dieſes dadurch gewiß, daß die Vorgeſchichte nach Schließung der Augen und

Ohren noch eben gut gesehen, gehört wird wie vorher, und daß die Sinne zwar nicht für alle, aber doch für die im Bereiche der Vorgeschichte liegenden, sonst genug wahrnehmbaren, wirklich vorhandenen Gegenstände unempfänglich sind. Die Vorgeschichten sind — wie die Funken in den Augen und das Klingen in den Ohren — bloße Sinnengebilde, so wie es auch bloße Phantasiegebilde gibt, nur daß wir an diesen willkührlich ändern können, an jenen aber nicht. Wir finden ihre Entstehung nicht bloß denkbarer Weise, sondern auch noch aus dem Grunde natürlich möglich, daß sich die Sinne während der Zeit — wenigstens bei mir — in einem kränklichen, sehr reizbaren Zustande befinden, und daher anders wirken, als in gesundem Zustande. Wenn Vorgeschichten so eintreffen, daß dieses dem Zufalle nicht zugeschrieben werden darf, so muß es einer menschlichen oder übermenschlichen Absicht zugeschrieben werden. Man kann hier fragen, ob man nicht auch die wunderbaren Anschauungen Jesu so nehmen könne und dürfe, daß sie irgendwie natürlich entstanden und dann durch einen Zufall oder durch eine Absicht bewährt seien. Ein Jeder sieht, daß wir diese Bewährung oder das Eintreffen hier weder dem Zufalle noch auch der menschlichen Absicht zuschreiben dürfen. Schreiben wir es aber einer höhern Absicht zu, so müssen wir es der göttlichen zuschreiben, was ich hier aber nicht nachweisen kann. Der göttlichen Absicht können wir es aber nicht zuschreiben, weil wir nicht annehmen dürfen, daß Gott bei Lenkung der irdischen Begebenheiten und menschlichen Schicksale dahin sehe, die Aussagen eines Menschen zu bewähren, damit diese nicht als Lügner zu Schanden werden und so nicht gehindert werden, Andere zu täuschen. Dazu kommt noch, daß wir bei jener Annahme die Erkenntniß Jesu, die wir nach dem Obigen als unmittelbare Anschauung festhalten müssen und die als solche keiner absichtlichen Bewährung bedarf, nicht mehr als solche gelten lassen. Um die wunderbare Erkenntniß Jesu dem gemeinen Menschenverstande als übernatürlich darzuthun, ist es genügend, wenn man ihm die Thatsache außer Zweifel setzt,

daß Jeſus das Abweſende und Künftige eben ſo ſchaute, wie wir das Anweſende und Gegenwärtige, und daß man ihn dann aufmerkſam darauf macht, wie das Angeſchaute bei uns zu der Anſchauung beitragen muß, welches abweſende und künftige nicht können, und wie wir daher das Schauen Jeſu nicht natürlich möglich finden. Die Denkbarkeit des Gegentheils bedarf hier keiner Erwähnung, weil ſie dem gemeinen Menſchenverſtande hier wohl nicht einfallen oder auch nur beizubringen ſein wird.

Was nun die wunderbaren Thaten Jeſu betrifft, dieſe ſind verſchiedener Art und es muß jede Art derſelben beſonders beachtet werden.

a. Die Todtenerweckung. Hier kommt es zunächſt darauf an, ob die Todten wirklich todt waren. Wirklich todt iſt ein Menſch, wenn es nicht natürlich möglich iſt, daß die geſtörte Lebensthätigkeit wieder hergeſtellt werde. Dieſes finden wir aber dann nicht mehr natürlich möglich, wenn bei gänzlichem Mangel aller Lebenszeichen die Fäulniß eintritt, wie dies wenigſtens mit Lazarus gewiß der Fall war. Denn in dieſem Falle hatten bisher alle natürlichen Anſtalten und Mittel nie eine Wiederherſtellung des Lebens, ſondern eine gänzliche Verweſung zur Folge. Desungeachtet läßt ſich zwar noch denken, daß eine Wiederbelebung noch natürlich möglich ſei. Denn es enthält keinen Widerſpruch, daß es mehr Belebungsmittel gäbe, als wir bisher kennen lernten, oder gar, daß die eingetretene Fäulniß, obgleich es bisher nie der Fall war, von ſelbſt aufhöre und daß darnach die Lebensthätigkeit von ſelbſt wieder eintrete. Aber es iſt dieſes alles etwas bloß Denkbares, zu deſſen Annahme ſich in dem ganzen Gebiete der Erfahrung und Vernunft nicht der geringſte wirkliche Grund darbietet. Nach dem praktiſchen Kriterium der Fürwahrannahme war Lazarus alſo wirklich todt d. h. ſeine Wiederbelebung war nicht natürlich möglich. Da er nun dennoch durch Jeſus wiederbelebt wurde und zwar durch ein Wort, alſo durch ein Mittel, welches wir offenbar, außer bloß denkbarer Weiſe, nicht natürlich wirkſam finden, ſo findet hier das Wunderkriterium ſeine Anwendung.

b. Die wunderbare Krankenheilung. Die Krankheiten jeder Art, welche Jesus heilte, mögen alle natürlich heilbar gewesen sein und wirklich schon natürlich geheilt worden sein, aber daß sie plötzlich und bloß durch ein Wort, durch eine Berührung geheilt werden, dies finden wir nicht natürlich möglich. Daß das bloße Wort ꝛc. eines Menschen auf den menschlichen oder irgend einen andern Körper so einwirken könne, davon haben wir in aller Erfahrung nicht die geringste Thatsache zum Beweise. Es enthält nur keinen Widerspruch, und dies ist das Einzige, was dafür spricht. Jedoch ist hier zu berücksichtigen, daß Jesus bei den zu Heilenden ein festes und reges Vertrauen zu seiner Heilung voraussetzte oder forderte, und daß dieses der Erfahrung zufolge auf die Heilung einer Krankheit einen oft wunderbaren Einfluß ausübt. Aber dieses gilt nach Zeugniß der Erfahrung nur von gewissen Krankheiten die von der Art sind, daß eine innere geistige Aufregung oder Mitwirkung zur Aufhebung derselben begreiflicher Weise beitragen kann. Die Heilung einer Krankheit dieser Art, wie sie auch immer bewerkstelligt sein möge, läßt sich daher für sich allein nie strenge als Wunder darthun. Es ist hier nicht eine bloße Denkbarkeit, sondern auch etwas Wirkliches, was für die natürliche Möglichkeit der Heilung spricht. Das hier Gesagte ist besonders bei manchen auffallenden Heilungen in Folge eigenen Gebets oder fremder Fürbitte zu berücksichtigen. Es gibt aber auch Krankheiten, auf deren Heilung der Zustand des Gemüths nach Zeugniß der Erfahrung keinen Einfluß hat. Man denke nur an die Stockblinden, Lahmen, Tauben, Aussätzigen, Gichtbrüchigen, Wassersüchtigen und andere die Jesus nicht minder plötzlich heilte. Hier haben wir für die Natürlichkeit der Heilung weiter Nichts, als daß sie denkbar ist. Zwar forderte Jesus auch hier Glauben. Das gibt uns aber keinen Grund, anzunehmen, daß dieser Glaube die Heilung natürlich habe bewirken können. Auch forderte Jesus diesen Glauben nicht deswegen, als wenn er von ihm die Heilung erwartete. Hätte

er ihn aus dieſem Grunde gefordert, ſo würde er gefordert haben, daß jedenfalls der zu Heilende ſelbſt den Glauben gehabt hätte, da er doch Manche heilte, weil er ſah, daß die fürbittenden Verwandten oder Freunde denſelben hatten. Jeſus forderte den Glauben nur überhaupt auf Seite der Menſchen und es war ihm einerlei, wer ihn hatte. (Dem Hochzeitspaare zu Cana half er, weil Maria, ſeine Mutter, den Glauben hatte, außer der auch wohl Niemand war, der an ſeine höhere Macht vernünftig glauben konnte.) Als Grund läßt ſich hier Mancherlei denken, beſonders aber dieſes: Es war ihm alles daran gelegen, daß ſeine göttliche Macht und ſodann ſeine göttliche Sendung ꝛc. erkannt und geglaubt wurde. Daher ſprach er entweder vor oder doch nach der Offenbarung dieſer Macht jedes Mal von dieſem Glauben. Hätte er dieſes nicht gethan, ſo wären die Menſchen weniger veranlaßt worden, über beides vernünftig nachzudenken, und wären leicht dabei ſtehen geblieben ſich ihrer Heilung ꝛc. zu freuen, wie ſich denn die von ihm geheilten undankbaren Ausſätzigen, zufrieden, daß ſie geheilt waren, um ihn weiter nicht kümmerten. Wollte er das ewige Heil der Menſchen fördern, ſo mußte er ihr zeitliches Wohl nur in ſofern fördern, als ſie es als Mittel zu dem ewigen Heile benutzten. — Da Jeſus auch Krankheiten ohne alle Mittel plötzlich heilte, bei denen die Gemüthsſtimmung der zu Heilenden außer bloß denkbarer Weiſe Nichts wirken konnte, ſo iſt nicht zu zweifeln, daß auch die Heilung der übrigen, bei denen ſich allenfalls ein wirkſamer Einfluß derſelben annehmen ließe, eben ſowohl bloß durch ihn bewirkt wurde. — Auch hier kann man wieder fragen, ob man die Willensäußerung Jeſu bei der Krankenheilung nicht als einen bloß menſchlich natürlichen Act betrachten und annehmen dürfe, die Heilung ſei durch Zufall oder durch menſchliche oder übermenſchliche Abſicht mit derſelben zuſammengetroffen. Hier gilt wieder, was in dieſer Hinſicht bei der wunderbaren Erkenntniß Jeſu geſagt iſt. Sieh auch, was hierüber nach d. *folgt.*

c. Die wunderbare Naturbeherrschung Jesu. Hierher gehört die Verwandlung des Wassers, die Vermehrung des Brodes, das Wandeln auf dem Wasser, die Stillung des Sturmes, die Verdorrung des Feigenbaumes u. s. w. Alle diese Thatsachen finden wir in der Weise, außer etwa bloß denkbarer Weise, nicht natürlich möglich. Auch finden wir es außer etwa bloß denkbarer Weise nicht natürlich möglich, daß uns ein Umstand unbekannt sei, durch den wir sie natürlich möglich finden würden. Das oben über Zufall und Absicht Gesagte gilt, soweit beide in Frage kommen können, auch hier.

d. Die wunderbare Befreiung der Besessenen. Zuerst ist hier zu bemerken, daß die Besessenheit selbst etwas Uebernatürliches, ein Wunder war, da es nicht in der Natur der Besessenen, sondern in einem übernatürlichen Wesen, dem Teufel, seinen Grund hatte, daß diese eine solche Kenntniß und Macht äußerten und so schrecklich wütheten. Dies war denen, welche Zeugen davon waren, gewiß, indem sie nach Zeugniß der Geschichte diese Kenntniß, Macht und Wuth dem Teufel zuschrieben. Da dieser Zustand der Besessenheit in der Weise, daß wir ihn für übernatürlich halten müßten, seitdem selten oder nie vorkommt, so hat die Sache für uns freilich etwas Unwahrscheinliches. Aber diese Unwahrscheinlichkeit wird gehoben, wenn man bedenkt, daß mit Jesus das Reich Gottes kommen und die Herrschaft des Teufels aufhören sollte. Damit die Menschen dieses glaubten und wünschten, und sich Jesus ergaben, so war es offenbar zweckmäßig, daß sich die Herrschaft des Teufels auf eine abschreckende Weise sinnlich darstellte und daß Jesus eben so augenscheinlich die Macht und den Willen zeigte, die Menschen aus derselben zu erlösen und sie gut und glücklich zu machen. Hierin konnte Gott allerdings einen Grund finden, die Besessenheit zuzulassen. Wenn aber der Teufel nur nicht zurückgehalten wurde, dann konnte auch er es für seinen Zweck dienlich erachten, auf ähnliche Weise wie die Gottheit Mensch zu werden, und mittels der Mensch-

heit seine höhere Kenntniß und Macht zu offenbaren. Daß er diese dann nicht wie die Gottheit in Jesus durch Werke der Liebe offenbarte, daß er die Menschen quälte, während Jesus ihnen wohlthat, dies läßt sich begreifen. Der Teufel wußte aus Erfahrung, daß sich die Menschen eben leicht durch Furcht wie durch Hoffnung regieren lassen: Er konnte es daher ganz zweckmäßig finden, sich den Menschen als einen solchen zu zeigen, der sie höchst unglücklich machen könne. Zwar mußte er immer erwarten, daß Jesus ihn bewältigen und sich eben dadurch als solchen zeigen würde, der die Menschen beglücken könne und wolle. Aber dieses konnte seiner Absicht, die Menschen von Gott abwendig und auf seiner Seite zu halten, sehr wohl dienen, wenn er die Menschen nur glauben machte, was sie doch schon glaubten, oder doch leicht glaubten, nämlich daß der eine Teufel nur durch einen andern höhern Teufel ausgetrieben werden könne, daß Jesus also nicht der Sohn Gottes, sondern der Oberste der Teufel sei. Und wenn die Menschen dieses glaubten, so hatte Gott durch seine Menschwerdung mehr verloren als gewonnen. Alles dieses war so dumm nicht überlegt, wenn es dennoch anders kam, so müssen wir bedenken, daß der Teufel eben nicht ein Engel des Lichtes, sondern der Fürst der Finsterniß, der Unwissenheit und des Irrthums ist. (Vergleiche meinen Aufsatz in der Bonner Zeitschrift Heft 20. Seite 174). Wenn wir übrigens doch noch Anstand nehmen, dem Urtheile derer zu trauen, welche die Besessenheit für übernatürlich hielten, und wir den Thatbestand in der Geschichte nicht vollständig genug vor uns haben, um selbst sicher urtheilen zu können, so haben wir nur zu berücksichtigen, daß auch Jesus selbst die Unglücklichen für wirklich vom Teufel Besessene hielt, wie er dieses gewiß genug zu verstehen gab. Ihm müssen wir aber glauben, auch wenn er von dem ganzen Thatbestande als Mensch nicht völlig gewiß geworden sein sollte. Denn er war Gottes Sohn und selbst Gott, und daß er dieses war, erkennen wir auch dann, wenn wir seine Heilung der Besessenen nicht als wahre Wunder beweisen können, indem

die andern Wunder zu jener Erkenntniß schon genügen. Aber die plötzliche Aufhebung der Besessenheit müßten wir auch dann für ein wahres Wunder annehmen, wenn wir über die Uebernatürlichkeit dieses Zustandes nicht entschieden wären. Denn jedenfalls kennen wir doch den Thatbestand bis dahin, daß wir die Besessenen wenigstens für wahnsinnig oder für sonst wirklich krank halten müssen, und solche in der Weise, wie Jesus es that, plötzlich zu heilen, das finden wir außer bloß denkbarer Weise nicht natürlich möglich. Denn offenbar hat das Vermögen des Menschen, einen solchen Zustand durch ein bloßes Wort d. h. durch ein bloßes Wollen und Befehlen aufzuheben, Nichts für sich, als daß es keinen Widerspruch enthält — oder es müßte denn sein, daß der Zustand auf einer bloßen Verstellung beruht hätte. Aber auch dieses läßt sich bloß denken, ohne daß die Geschichte etwas Wirkliches darbietet, was auf eine Verstellung auch nur hindeutete, vielmehr läßt sie dem Gedanken an Verstellung vernünftiger Weise gar nicht einmal Raum. Was den Glauben an die Macht Jesu betrifft, dieser wurde hier bei den zu Heilenden selbst nicht gefordert, und wo er sich fand, (bei den Gadarenern) da war er einer natürlichen Heilung eher hinderlich als förderlich, indem er die Macht zu heilen als eine Macht zu quälen darstellte. Ueber ein zufälliges oder beabsichtigtes Zusammentreffen des Befehles Jesu mit einer irgendwie natürlichen Heilung gilt hier wieder, was oben unter a. darüber gesagt ist. Hier über beides noch etwas Ausführlicheres, und zwar in Beziehung auf die wunderbaren Thaten Jesu überhaupt.

Ein von Menschen beabsichtigtes Zusammentreffen der wunderbaren Thatsache mit der Willensäußerung Jesu ist deswegen nicht anzunehmen, weil wir es außer bloß denkbarer Weise nicht möglich finden, daß Menschen die Thatsache jedesmal gerade dann plötzlich veranstalteten oder wußten, daß sie von selbst natürlich so eintreten würde, und weil wir doch eines von Beiden annehmen müßten. Ein von einem höhern Wesen beabsichtigtes Zusammentreffen dürfen wir deswegen nicht annehmen, weil wir es Gott oder doch

einem Gott ergebenen übernatürlichen Wesen zuschreiben müßten, und wir nicht annehmen dürfen, daß ein solches Wesen ein solches Zusammentreffen gefügt und die Menschen dadurch getäuscht habe. Denn eine Täuschung wäre dieses jeden Falls gewesen, weil Jesus sich so benahm und äußerte, als wenn die Heilung durch ihn bewirkt wurde. Ein zufälliges Zusammentreffen dürfen wir dann nicht annehmen, wenn wir es außer bloß denkbarer Weise nicht natürlich möglich finden. Nun würden wir es höchstens dann nicht bloß denkbarer Weise, sondern auch auf den Grund der Erfahrung natürlich möglich finden, wenn ein Zusammentreffen der Thatsache mit der Willensäußerung Jesu etwa einmal stattgefunden hätte, nicht aber, da es in so vielen und so mancherlei Fällen und jedes Mal so genau statt fand.

Was über das zufällige oder absichtliche Zusammentreffen gesagt ist, gehört nur in eine wissenschaftliche Thaumatologie; der gemeine Menschenverstand wird höchstens nur in einzelnen Fällen darnach fragen.

Was ferner den Beweis betrifft, daß die Wunder Jesu durch Gott oder doch durch ein Gott ergebenes und daher ebenfalls glaubwürdiges übernatürliches Wesen gewirkt wurden, auch dieser wird — wenn das von mir aufgestellte praktische Wahrheits-Kriterium gültig ist, viel kürzer abgemacht werden können, als das bei Hermes möglich war. Ich verweise hier nur auf das unter II. hierüber Gesagte, indem es mir nicht nöthig scheint, hier noch mehr darüber zu sagen.

Ueber das h. Meßopfer.

§. 1. Die Euchariſtie iſt ſchon durch die Natur der Sache ein Opfer.

Um uns von der Wahrheit dieſes Satzes zu überzeugen, dürfen wir nur den Begriff von Opfer vergleichen mit dem Zwecke der Euchariſtie als Sakrament. Unter Opfer im Allgemeinen (oblatio) verſteht aber der Sprachgebrauch bekanntlich die freiwillige Hingabe eines Eigenthums für eine in der Idee erfaßte Sache oder zu einem idealen Zwecke; und unter religiöſem Opfer insbeſondere (Sacrificium) verſteht der Sprachgebrauch die freiwillige Hingabe eines Eigenthums oder überhaupt eines Etwas, das dem Vernunftweſen von Werth und ſeiner freien Beſtimmung unterworfen iſt, zum Zwecke der Religion, d. h. zur Beförderung der gänzlichen Ergebung des Menſchen an Gott aus Achtung und Liebe des heiligſten und höchſten Weſens. Nach dieſem Begriffe von religiöſem Opfer (im engſten Sinne) können offenbar ſowohl die Kräfte und Affektionen (Anmuthungen) des Geiſtes als auch äußere ſinnliche Dinge Gott zum Opfer gebracht werden; auch iſt klar, daß zur Darbringung eines ſolchen Opfers an und für ſich*) weder ein geſetzlich verordneter Prieſter noch eine Vernichtung der Opfergabe erforderlich ſei**).

*) Ich ſage an und für ſich genommen: denn in einer poſitiven Heilsanſtalt kann allerdings auch ein beſtimmter Prieſter zur Darbringung eines Opfers vorgeſchrieben ſein.

**) Die gewöhnliche Erklärung von religiöſem Opfer, wie ſie ſich z. B. bei Bellarmin de Missa lib. 1. cap. 2. findet (Sacrificium est oblatio externa facta soli Deo, qua ad agnitionem humanae infirmitatis et professionem divinae Majestatis *a legitimo ministro res aliqua sensibilis* et permanens ritu mystico consecratur et *transmutatur*), iſt von dem Opferdienſte des A. B. abſtrahirt und viel zu enge, ſelbſt nach der Moſaiſchen Opfertheorie. Man vergl. Frint, Darſtell. d. kath. Lehre von dem h. Abendmahle §. 41.

Zur Rechtfertigung dieſes Begriffes vom Opfer gegen den allenfallſigen Vorwurf der Neuheit bemerke ich bloß, daß derſelbe ſich ſchon bei den zwei größten und gefeierteſten Theologen der katholiſchen Kirche, bei dem h. Auguſtinus und dem h. Thomas von Aquin, findet. Der erſte ſagt lib. 10. de civit. Dei cap. 6: „*Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo,* relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus. . . . Ipse homo Dei nomine consecratus et Deo devotus, in quantum mundo moritur, ut Deo vivat, sacrificium est. . . . Corpus etiam nostrum, cum per temperantiam castigamus, si hoc, quemadmodum debemus, propter Deum facimus, . . . sacrificium est. . . . Quanto magis anima ipsa, cum se refert ad Deum, ut igne amoris ejus accensa formam concupiscentiae saecularis amittat, . . . fit sacrificium!“ Und der andere ſagt summ. part. 3. Q. 22. art. 2: „Omne illud, *quod Deo exhibetur ad hoc quod Spiritus hominis feratur in Deum,* potest dici sacrificium.“

Gegen dieſen Begriff von Opfer dürfen wir nur den Zweck der Euchariſtie als Sakrament*) halten; und es leuchtet ſofort ein, daß dieſelbe unter dieſen Begriff falle und alſo ein wahres Opfer ſei. Gibt doch Chriſtus darin ſein Eigenthum, ſein Fleiſch und Blut, den Gläubigen zum Genuſſe, und zwar zum Zwecke der Religion, d. h. zur Förderung ihrer gänzlichen Ergebung an Gott aus Achtung und Liebe des heiligſten und höchſten Weſens; und bringt er ja auf ſolche Weiſe jedes Mal, wo er ſein Fleiſch und Blut den Gläubigen zum Genuſſe hingibt, ein religiöſes Opfer in dem oben angegebenen Sinne. Dieſer Anſicht iſt auch Frint, vom Abendmahle §. 46. Hieraus erhellet, daß diejenigen Bekenner des chriſtlichen Namens, welche an eine wirkliche und weſentliche Gegenwart des Leibes und Blutes

*) Die katholiſche Lehre von der Euchariſtie als Sakrament wird hier vorausgeſetzt.

hriſti in der Euchariſtie, wenn auch nur im Augenblicke s Genuſſes, glauben, Unrecht haben, wenn ſie in derſelben n Opfer anerkennen wollen: in dem Augenblicke des Ge- ſſes wenigſtens iſt ſie durch die Natur der Sache thwendig ein Opfer, wie auch Frint a. a. O. §. 48 merkt *).

Chriſtus hat alſo, indem er beim Letzten Abendmahle, rod und Wein in ſeinen Leib und ſein Blut verwandelnd, eides ſeinen Jüngern zum Genuſſe darreichte, ein wahres ligiöſes Opfer gebracht; und indem er befahl, das, was jetzt gethan, in allen kommenden Zeiten zu beobachten, gleich gewollt, daß dieſes Opfer immerfort, bis zu ſeiner iederkunft zum Gerichte, gebracht werden ſollte.

Anmerkung. Die gewöhnliche Einwendung gegen das pfer der Euchariſtie oder Meßopfer: „In sacrificio requiritur *cisio* hostiae viventis in contestationem supremi dominii, eo in vitam nostram ipsam competentis: atqui nulla occisio s. s. Eucharistia intervenit," iſt zwar ſchon durch den vor- n aufgeſtellten, und, wie ich glaube, ſowohl nach dem Sprach- brauche als nach der Natur der Sache richtigen Begriff von pfer, beiſeitigt; doch mag es nicht unnütz ſein, noch Statt- r's Auflöſung dieſer Einwendung hieher zu ſetzen, zumal die- be mit dem Bishergeſagten ganz übereinſtimmt. „Respondent holae doctores," — ſagt Stattler theolog. theoret. §. 15***** — „intervenire *mysticam occisionem*, quia, si id lum praesens fieret sub specie panis et vini, quod verba nsecrationis exprimunt virtute significatrice et sacramen- li, corpus separaretur a sanguine cum secutura morte. t enim nec significant verba consecrationis positive, solum rpus sub pane, solum sanguinem sub vino praesentem se; secus falsa forent; sed abstrahunt ab eo solummodo

*) Auch iſt dieſes unſtreitig der Grund, warum ſo viele proteſtan- tiſchen Theologen, unter andern die Königsberger Theologen Drejer, Werner, Pfeiffer und Zeidler die Euchariſtie un- bedenklich für ein Opfer erklärten. Man ſehe (Rothenſee) die alte Abendmahlslehre S. 383.

vi significationis suae solius, nec equidem videre unquam potui, quid hoc ad veritatem realem sacrificii contribuat. Nego ergo ad essentiam sacrificii universe rei viventis occisionem, aut etiam solum destructionem rei sacrificatae, simpliciter, requiri (wie unter andern auch Calvin, institut. rel. christ. lib. 4. c. 18 meinte). Sufficit ab ipso Christo realiter praesente, sub specie panis et vini pretium mortis suae offerri Deo patri, et applicari actu ad salutem participantium de hoc sacrificio.“ Wie dieſes Letzte auch ohne Theilnahme an dem Opfer durch ſakramentaliſchen Genuß geſchehen und mithin die Euchariſtie auch ohne dieſe Theilnahme ein Opfer ſein könne, werden wir weiter unten ſehen. Uebrigens ſagte ſchon Vasquez (bei Veronius regul. fid. cath. cap. 2. §. 14., daß die *Immutatio* rei oblatae nicht weſentlich zum Opfer ſei, wenigſtens nicht zu dem sacrificium *commemorativum*. Vgl. unten §. 6.

§. 2. Ob die Euchariſtie bloß zufällig ein Opfer ſei. Angabe der für das Gegentheil ſprechenden Momente, welche in den Worten und Umſtänden ihrer Einſetzung liegen.

Dabei, daß die Euchariſtie durch die Natur der Sache ein Opfer iſt, beſtände aber noch wohl, daß ſie bloß zufällig, weil nämlich zufällig der Opferbegriff darauf paßte, ein Opfer wäre. Iſt ſie denn nun auch nach dem poſitiven Willen Chriſti ein Opfer; d. h. beabſichtigte Chriſtus in der Euchariſtie ein Opfer einzuſetzen?

Viele Theologen, z. B. Bellarmin lib. 1. de Missa cap. 12, beziehen ſich zum Beweiſe deſſen auf die von Jeſus bei Einſetzung der Euchariſtie gebrauchten Participia praesentis διδομενον (Luk. 22, 19), κλωμενον (I. Kor. 11, 24), εκχυνομενον (Luk. 22, 20) und auf den Imperativ ποιειτε (Luk. 22, 19): aus jenen Partizipien erhelle, daß Chriſtus ſchon beim Letzten Abendmahle mit ſeinem Fleiſche und Blute unter den Geſtalten des Brodes und Weines ein

Opfer habe bringen wollen; und ποιειν, wofür der Heiland ohne Zweifel das Zeitwort עָשָׂה gebraucht habe, heiße gar gewöhnlich geradezu opfern. Allein jene Participia praesentis können auch etwas Zukünftiges, nämlich die Hingabe seines Leibes und die Vergießung seines Blutes am Kreuze bezeichnen: weil man von einem nahe bevorstehenden Ereignisse, zumal wenn man die Nähe desselben augenfällig bezeichnen will, gar gern in der gegenwärtigen Zeit spricht; auch hat ja die Vulgata an zweien Stellen, I. Kor. 11, 24 und Matth. 26, 28 geradezu das Futurum (tradetur, effundetur) gesetzt. Und was das עָשָׂה (ποιειν), betrifft; so hat dieses Zeitwort allerdings im A. T. oft die Bedeutung von Opfern (z. B. II. Mos. 29, 36, 38, 39); aber noch weit öfter hat es eine andere Bedeutung; und daß es in unserer Stelle keine andere Bedeutung als jene erste habe, läßt sich aus dem Worte selbst und allein nicht ersehen. Auch Estius verwirft diese Auslegung — theils, weil sie den Vätern unbekannt war, und theils, weil sie nicht passe. „Non enim absolute dicitur *facite*, sed, *hoc facite*, id est, id quod a me et a vobis nunc fit aut factum est, deinceps vos et vestri successores, *facite in meam commemorationem*. Auch beziehe Paulus I. Kor. 11, 24. 25 das *facere* zugleich auf die Laien, die doch nicht opfern. In IV. Sent. libr. distinct. 12. §. 11.

Von größerer Wichtigkeit scheinen mir folgende Momente zu sein. Zuvörderst ist zu beachten, daß Christus die Eucharistie zur Zeit der Feier des Ostermahles der Juden und an die Stelle dieses Ostermahles eingesetzt hat. Denn da das Ostermahl der Juden ein wahres Opfermahl war (II. Mos. 12, 27 wird das Osterlamm ausdrücklich Oster-Opfer genannt); so nöthigte Christus, indem er nach der Feier dieses Opfermahles und an die Stelle desselben ein neues Mahl einsetzte, die Jünger als geborene Juden gewissermaßen, in seinem Mahle, diesem neuen Ostermahle, ein Opfermahl anzuerkennen. Dieselbe Nöthi-

gung für die Jünger scheint mir auch in den Erklärungen Jesu über den Inhalt seines neuen Mahles zu liegen. Jesus erklärt nämlich das gesegnete Brod für seinen Leib, der für das Heil der Welt werde hingegeben werden, und den gesegneten Kelch erklärt er für sein Blut, das Blut des N. B., welches zur Vergebung der Sünden werde vergossen werden; er erklärt somit die Bestandtheile seines neuen Mahles für identisch mit den Bestandtheilen seines Kreuzesopfers: konnten denn nun die Jünger wohl umhin, in diesem Mahle etwas anderes als ein Opfermahl zu erblicken? Wenn aber die Jünger in dem neuen Mahle Jesu kaum etwas Anderes als ein Opfermahl erblicken konnten; dann wollte auch Christus unstreitig dieses sein neues Mahl als ein Opfermahl angesehen wissen. Hierzu kommt, daß Christus seinen Leib und sein Blut unter zwei besondern Gestalten, und zwar seinen Leib unter der Gestalt des Brodes, sein Blut unter der Gestalt des Weines (ex vi verborum, wie das Concil. Trid. sess. 13. cap. 3 sagt) vergegenwärtigt: ohne Zweifel zu dem Zwecke, um seinen Opfertod am Kreuze, wobei sich das Blut vom Leibe trennte und den ja auch nach I. Kor. 11, 26 die Gläubigen bei der Theilnahme an diesem Opfermahle verkündigen sollen, so lebendig als möglich vor Augen zu stellen*). Hieraus erhellet wenigstens, daß das neue Mahl Jesu Christi in der nächsten Beziehung zu seinem Kreuzesopfer stehe, ja in der innigsten Verbindung damit aufzufassen sei. Nehmen wir hiermit zusammen, daß nach dem vorigen §. das eucharistische Mahl durch die Natur der Sache ein wahres Opfermahl ist: wer kann dann noch zweifeln wollen, daß Christus die Absicht gehabt habe, in der Eucharistie ein wahres Opfer anzuordnen? Erforschen wir jetzt den dießfälligen Glauben der Apostel.

*) Der Catech. Rom. sagt part. 2. cap. 4. qu. 29: „Optimo jure institutum est, ut *separatim* duae consecrationes fierent. Primo . . ., *ut passio Domini, in qua sanguis a corpore divisus est, magis referatur.*“

§. 3. Die dießfällige Lehre des Apostels Paulus.

Die Apostel äußern sich, mit Ausnahme des h. Paulus, nicht in ihren Schriften über unseren Gegenstand. Bei dem großen Weltapostel aber finden sich sehr bedeutsame Aeußerungen, welche, meines Erachtens, kaum noch einen Zweifel über seinen dießfälligen Glauben übrig lassen. Zuvörderst scheint es mir schon nicht unwichtig zu sein, daß derselbe Christum das Osterlamm der Christen nennt I. Kor. 5, 7. im Gegensatze zu dem Osterlamme der Juden, welches nur ein Vorbild von jenem war*). Denn da das jüdische Osterlamm ein Opferlamm war (II. Mos. 12, 27) und als ein Opfermahl genossen wurde; so muß auch wohl, so scheint es wenigstens, das Osterlamm der Christen ein Opferlamm sein (was auch Niemand bestreitet) und als Opfermahl genossen werden; was aber nur die Eucharistie sein kann. Wichtiger jedoch scheint mir der Umstand zu sein, daß der Apostel in demselben Briefe an die Korinther, Kap. 10. V. 14 — 22 den Tisch, worauf die Eucharistie gefeiert wird, mit dem Tische (dem Opferaltare) der Juden und Heiden, die Eucharistie selbst mit den jüdischen und heidnischen Opfern, und endlich die Wirkung des Genusses der Eucharistie mit der Wirkung der heidnischen Opferspeise vergleicht: denn nöthigt er nicht gewissermassen durch diese Vergleichung zur Auffassung der Eucharistie als eines Opfermahles? Was man hiergegen einwenden könnte, wäre, daß man mit Radulph Ludworth (de vera notione coenae Domini) sagte: „Auch zugegeben, daß zwischen dem Abendmahle der Christen und den Opfermahlzeiten der Juden und Heiden eine Analogie statt findet; so folgt daraus doch nicht, daß jenes Abendmahl ein Opfer ist, weil auch die Opfermahlzeiten der Ju-

*) Wie treffend dieses Vorbild war, weiset nach Frint, vom Abendmahle, §. 45; wo derselbe auch die Väter nennt, welche das jüdische Osterlamm als das Vorbild des Osterlammes der Christen betrachten.

den und Heiden keine eigentlichen Opfer mehr waren: die Opferung derselben geschah vielmehr früher, wie die Opferung Christi am Kreuze.“ Und ich muß gestehen, daß diese Einwendung sich nicht, wenigstens nicht nach meiner Meinung, genügend auflösen lasse — etwa mit Dobmayer's Bemerkung (tom. 7. pag. 307) „Eo ipso (daß nämlich die Eucharistie nur ein epulum sacrificale sei, wie Ludworth sagt) sacrificium debet praecedere.“ Denn Ludworth kann hiergegen sagen: „allerdings muß dem Opfermahle das Opfer vorhergehen; aber in unserm Falle hat das Opfer am Kreuze statt gefunden. Es bleibt jedoch auf allen Fall wahr, wie wir in §. 1. sahen, daß das Abendmahl der Christen durch die Natur der Sache ein wahres Opfer ist; obwohl wir nun aus I. Kor. 10, 14 — 22 nicht mehr erkennen können, daß Paulus darin das Abendmahl als ein Opfer habe darstellen wollen. Aber diese Stelle wird sehr wichtig für unsere Sache, wenn wir sie in Verbindung mit einer andern Stelle desselben Apostels auffassen, in Verbindung nämlich mit Hebr. 13, 10: „Wir haben einen Altar (θυσιαστηριον), von welchem nicht Erlaubniß haben zu essen die, welche der Stifthütte dienen“ — d. h. die, welche dem Judenthume noch anhangen. Wenn jener Altar der Christen nicht, wie der h. Thomas meint, das Kreuz, woran Christus starb *), sondern der Tisch des Herrn ist, wovon der Apostel I. Kor. 10 spricht; dann lehrt derselbe unwidersprechlich, daß die Eucharistie ein Opfer sei. Daß der Apostel aber wirklich an jener Stelle diesen Tisch des Herrn meine, erhellet aus folgender Betrachtung. Es ist offenbar des Apostels Zweck in dem Briefe an die Hebräer, diesen Christen Beharrlichkeit im Glauben einzuflößen und sie vor dem Rückfall in das Judenthum zu bewahren; und eben so offenbar ist es, daß er diesen seinen Zweck hauptsächlich dadurch zu erreichen sucht, daß er ihnen die Vorzüge des N. B. vor dem A. recht an das Herz legt.

*) Vgl. Estius, Commentar. in epist. apostolicas tom. 2. p. 1046.

Auch in dem unſerer Stelle vorhergehenden 9. Verſe iſt das ſein ausdrücklicher Zweck: „Laſſet euch nicht umhertreiben von mancherlei und von fremden Lehren; das Herz ſtärken mit der Gnade iſt ja das Beſte, nicht mit Speiſen, die denen nichts nützten, welche darauf hielten.“ Daß unter dieſen Speiſen die Opferſpeiſen des A. B. gemeint ſeyen, kann gar nicht bezweifelt werden; eben ſo auch nicht, daß unter der Gnade die Gnade Jeſu Chriſti gemeint ſei; denn im 8. V. heißt es: „Jeſus Chriſtus iſt derſelbige, geſtern und heute und in Ewigkeit“ — d. h. Jeſus Chriſtus iſt der Grund der Beſeligung für Alle, ſowohl für die, welche vor ſeiner Ankunft auf Erden lebten, als auch für die, welche nach derſelben auf Erden leben werden. Daſſelbe (den N. B. über den A. zu erheben) iſt endlich auch des Apoſtels Zweck in den V. V. 10. u. 11.: „Wir haben einen Altar u. ſ. w. Denn die Leiber derjenigen Thiere, deren Blut für die Sünde durch den Hohepriester in das Heiligthum getragen wird, werden außen vor der Lagerſtätte verbrannt.“ Unſtreitig will der Apoſtel ſagen: „Die dem Judenthume noch anhangen, dürfen an dem großen Verſöhnungsopfer, welches der Hoheprieſter einmal des Jahres darbringt, nicht durch wirklichen Genuß deſſelben Theil nehmen, ſondern die Leiber der zu dieſem Opfer geſchlachteten Thiere werden verbrannt (III. Moſ. 16, 27.); wir aber haben einen Altar, alſo auch ein Opfer, und zwar ein Verſöhnungsopfer, an welchem wir Chriſten (nicht aber die Juden) Theil nehmen durch den Genuß.“ Dieſes iſt der natürliche, ungeſucht ſich darbietende, ja durch den Zuſammenhang geforderte, und darum einzig zuläſſige Sinn dieſer Stelle, welchem die Proteſtanten (auch Katholiken, wie Thomas von Aquin) widerſprechen, wenn ſie, das θυσιαστηριον (Altar) metonymiſch für θυσια (Opfer) nehmen, die Stelle ſo erklären: „Wir Chriſten haben ein Opfer, Jeſum Chriſtum am Kreuze, und haben an den Früchten ſeines Verſöhnungstodes Theil, nicht aber die Juden.“ Es iſt aber offenbar, daß dieſe Deutung weder mit den Worten noch

mit dem Kontexte der Stelle harmonirt; nicht einmal deſſen zu erwähnen, daß der Ausdruck θυσιαστηριον nie in jener metonymiſchen, ſondern immer nur in ſeiner eigentlichen Bedeutung in der h. Schrift vorkommt — wie z. B. Matth. 5, 23. Luk. 11, 11. I. Kor. 9, 13. 10, 18. Hebr. 7, 13. Wir haben alſo allen Grund, bei der vorhin gegebenen Erklärung der Stelle zu beharren. Fragen wir aber, welches denn der Altar ſei, von dem die Chriſten eſſen (im eigentlichen Sinne eſſen); ſo dringt ſich die Antwort gleichſam mit Gewalt auf: kein anderer als der Tiſch des Herrn (I. Kor. 10, 21.), auf dem Jeſus Chriſtus das Verſöhnungsopfer für die Sünden der Welt, den Gläubigen ſein Fleiſch zur Speiſe und ſein Blut zum Tranke gibt; denn ein anderer Altar, wovon die Chriſten eſſen, als dieſer, hat ſich nie in der Kirche vorgefunden. Dieſe Erklärung iſt ſo ungezwungen und natürlich, daß kein Unbefangener ihr ſeinen Beifall verſagen kann*). Iſt aber der Tiſch des Herrn (I. Kor. 10, 21.) ein wahrer Opferaltar; dann iſt auch die Euchariſtie ein wahres Opfer. Vergl. dieſer Zeitſchr. 15. H. Seite 200—204.

§. 4. Einige Zeugniſſe der älteſten Väter für die Euchariſtie als Opfer.

Viele ältere Proteſtanten ſtellen nicht in Abrede, daß die Euchariſtie in der Kirche immer als das (unblutige) Opfer des N. B. betrachtet worden ſei. So ſagt Ernſt Grabe, ein deutſcher Proteſtant und ſpäter ein Anhänger der Anglikaniſchen Kirche, in einer Anmerkung zu lib. 4. cap. 32. des Irenäus, den er 1702 zu Oxford herausgab: „*Certum est, Irenaeum ac omnes, quorum scripta habemus, Patres,*

*) Der Kirchenrath von Trient hat daher ganz Recht, wenn er sess. 22. cap. 1. de sacrif. Missae ſagt, der Apoſtel verſtehe ſowohl unter dem Tiſche der Dämonen als unter dem Tiſche des Herrn einen Altar — „per mensam altare utrobique intelligens.“

Apostolis sive coaevos, sive proxime succedentes, s. Eucharistiam pro novae legis sacrificio habuisse. Atque hanc non privatam particularis ecclesiae, vel doctoris, sed publicam universalis Ecclesiae, doctrinam atque praxin fuisse, quam illa ab Apostolis, Apostoli ab ipso Christo docti acceperunt diserte hoc et sequenti 34. cap. docet Irenaeus, atque ante ipsum Justinus martyr . . . ., cujus, ut et s. Ignatii, Tertulliani, et Cypriani, aliorumque verba, tum a Pontificiis quam a doctioribus Protestantibus crebro allegata, hic describere non est necesse.“ Später macht Grabe einen dieſer gelehrten Proteſtanten namhaft und ſchließt dann mit den Worten: „Atque hujus (es iſt der Engländer Joſeph Mede) non solum sententiae sed et voto. . . . toto corde subscribo, atque opto, ut postquam multi pii doctique e parte Protestantium viri hunc Lutheri et Calvini errorem ac veram apostolicae Ecclesiae doctrinam bene agnoverint, hujus quoque sanctissimas formulas liturgicas, quibus dictum sacrificium Deo offertur, ab illis male e suis coetibus proscriptas, in usum revocent, et hunc summum divinae Majestati honorem debite reddant.“ Uebrigens hatten Luther, Calvin und Zwingli nicht geläugnet, daß der Glaube an die Euchariſtie als das Opfer des N. B. uralt ſei; vielmehr hatten ſie das eingeräumt, aber zugleich behauptet, alle Väter und mit ihnen die ganze Kirche ſeyen von Anbeginn an hierüber im Irrthum geweſen. Im Widerſpruch mit den Eingeſtändniſſen vieler älteren proteſtantiſchen Theologen und ſelbſt der Reformatoren läugnen neuere proteſtantiſche Schriftſteller die Thatſache, daß die Euchariſtie von jeher in der Kirche als ein wahres Opfer angeſehen worden ſei. Münſcher Dogmengeſch. 2. Bd. S. 371 meint, dieſe Anſicht ſei erſt da aufgeſtellt und geltend gemacht worden, wo Heiden und Juden den Chriſten den Mangel an Opfern vorwarfen und ſie deshalb der Gottloſigkeit beſchuldigten. „Die Chriſten glaubten dieſen Vorwurf dadurch am beſten ablehnen zu können, wenn ſie ebenfalls, nur auf eine andere Art, Opfer zu haben behaupteten, und deswegen ihre ganze Gottes-

verehrung als ein gottwohlgefälliges Opfer darstellten. Unter ihren Gottesverehrungen ließ sich aber der Name eines Opfers am leichtesten auf das Abendmahl anwenden, weil dieses zur Erinnerung an das Opfer, welches Jesus gebracht hatte, bestimmt war.“ Allein es läßt sich keine historische Thatsache, welche dieser Meinung auch nur scheinbar das Wort spräche, aus dem christlichen Alterthume vorweisen; vielmehr widerspricht derselben geradezu die Thatsache, daß kein einziger der alten Apologeten, die doch hauptsächlich die Christen gegen die Vorwürfe der Juden und Heiden vertheidigt haben, sich in dieser Hinsicht auf die Eucharistie beruft. Justin z. B. nennt in seiner größern Apologie, worin er doch ausführlich über die Eucharistie spricht, dieselbe gar nicht einmal ein Opfer; wohl aber thut er das in dem Gespräche mit dem Juden Tryphon, ohne daß dieser ihm durch jenen Vorwurf Anlaß dazu gegeben hätte. Münscher's Meinung muß daher ohne Weiters als grundlos abgewiesen werden*). Nitzsch sagt in seinen Protestantischen Thesen (man sehe dessen Protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhler's S. 248—49): „Anfangs verstanden die Katholiken unter dem unblutigen Opfer das Opfer des Dankes und der Bitte und kein anderes; das Dankgebet hatte aber besonders die nichtkonsekrirten Elemente als allgemeine Zeichen der Gabe Gottes zum Gegenstande, und den göttlichen Segen zum Ziel. Die Bitte als Fürbitte für Lebende und Todte**) suchte ihre Vermittelung in dem Verdienste des Todes Christi, auf dessen mystische Vergegenwärtigung (Wiederholung) in den konsekrirten Elementen nun auch das Dankgebet übersprang. So ward aus dem eucha-

*) Vergl. Döllinger, die Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten. Seite 100.

**) Nitzsch gesteht demnach zu, daß eine Fürbitte auch für die Todten schon von Anfang an stattgefunden habe: ein Zugeständniß, wofür ihm viele seiner Konfessionsgenossen eben kein freundlich Gesicht machen dürften.

ristischen Opfer das Opfer für die Sünde, das Meßopfer; und diese Schwankung des Opferbegriffes oder diese Entwickelung desselben ist im Meßformular noch jetzt zu erkennen.“ Welchen Scharfsinn man nicht aufbietet, um irgend etwas zu entdecken, was im Stande wäre, ein katholisches Dogma, dessen Dasein im graueſten Alterthume man nicht läugnen kann, doch noch um Grund und Haltung zu bringen! Und welch eine Entdeckung! Die Katholiker (!) sollen, das hat Prof. Nitzsch entdeckt, (doch gebührt die Ehre der ersten Entdeckung nicht Herrn Nitzsch, sondern den Magdeburger Zenturiatoren), unter dem unblutigen Opfer anfangs nichts anders, als das Opfer des Dankes und der Bitte verstanden haben! Man wird doch wohl den h. Paulus noch in die anfängliche Zeit des Christenthums rechnen; was hat aber der Apostel unter dem (unblutigen) Opfer des N. B. verstanden? Das Opfer des Dankes und der Bitte, wovon jenes die nichtkonsekrirten Elemente als allgemeine Zeichen der Gabe Gottes zum Gegenstande hatte u. s. w.? Mit Nichten; vielmehr verstand er darunter, wie im vorigen §. gezeigt worden, den Leib und das Blut des Herrn in der Eucharistie, „wovon nicht Erlaubniß haben zu essen die, welche der Stiftshütte dienen.“ Hat aber Herr Nitzsch schon den großen Weltapostel gegen sich, schwerlich werden dann die Väter für ihn sein. Hören wir einige derselben aus den ersten Jahrhunderten.

Ignatius der Märterer spricht in seinen Briefen mehrmal von einem Altare, und gibt nicht undeutlich zu erkennen, welches das Opfer sei. Epist. ad Ephes. Cap. 5. warnt derselbe vor Spaltungen und sagt zu dem Ende: „Niemand täusche sich: wer nicht innerhalb des Altars ist, wird des Brodes Gottes beraubt.“ Brod Gottes ist doch hier unverkennbar das Opfer, dessen nur der theilhaftig werden soll, welcher innerhalb des Altares ist — d. h. welcher sich in der Gemeinschaft der wahren Kirche, die allein im Besitze eines (wahren) Altares

ist, befindet. Welches aber das Opfer sei, das auf diesem Altare geopfert wird, sagt Ignatius Epist. ad Philadelph. Cap. 4.: „Beeifert euch also, Einer Eucharistie zu gebrauchen. Denn es ist Ein Fleisch unsers Herrn Jesu Christi, und Ein Kelch zur Gemeinschaft seines Blutes: Ein Altar wie Ein Bischof.“ Offenbar will der h. Märterer sagen: „Wie nur Ein Altar (in den einzelnen Gemeinden) ist, so auch nur Ein Opfer, das Fleisch und Blut Christi in der Eucharistie, und nur Einer, der dieses Opfer bringt, der Bischof — hütet euch also vor Spaltungen und Trennungen.“ Wer dürfte hiernach noch behaupten wollen, Ignatius, der Freund und Schüler dreier Apostel, habe unter dem unblutigen Opfer kein anderes als das des Dankes und der Bitte ꝛc. verstanden.

Justin der Märterer scheint allerdings für Nitzsch zu sprechen, wenn er Apolog. I. §. 65. sagt: „Man reicht sodann dem Vorsteher Brod und einen Becher mit Wasser und Wein. Sobald er es (in seine Hände) genommen, sendet er Lob und Preis hinauf zum Vater aller Dinge durch den Namen des Sohnes und des h. Geistes; und spricht ein ausführliches Dankgebet für diese uns ertheilten Gaben.“ Allein hier ist offenbar nur von dem Dankgebete für die Gaben Gottes die Rede, welches der Vorsteher nach dem Beispiele Christi bei Einsetzung des Abendmahls sprach; und von welcher Danksagung, deren die Väter so oft erwähnen, sich noch, wie Nitzsch richtig bemerkt, Spuren in unserm Kanon finden. Des h. Märterers Glaube und Lehre vom christlichen Opfer findet sich aber auch gar nicht an dieser, sondern an einer andern Stelle; nämlich Dialog. cum Jud. Tryph. cap. 41. Nachdem er allda das Opfer des Waizenmehls, welches für die vom Aussatze Gereinigten im A. B. vorgeschrieben war, als ein Vorbild der Eucharistie dargestellt hat, fährt er also fort: „Von den Opfern, welche ihr damals darbrachtet, spricht Gott durch Malachias, einen der zwölf Propheten:“

„„Ich habe kein Wohlgefallen an euch, spricht der Herr, und werde kein Opfer aus euern Händen mehr annehmen. Aber von Aufgang der Sonne bis zum Niedergang soll mein Name verherrlicht werden unter den Völkern, und an allen Orten soll meinem Namen geräuchert und ein reines Opfer gebracht werden: denn groß ist mein Name unter den Völkern, spricht der Herr. Ihr aber entehret ihn.““ „Von den Opfern aber, welche wir Völker ihm an allen Orten darbringen, d. h. von dem Brode und Kelche der Eucharistie, weissagt er auch damals, indem er zugleich sagt, daß sein Name von uns verherrlicht, von euch aber entehrt werde.“ Justin nennt hier das Brod und den Kelch der Eucharistie ausdrücklich die von Malachias geweissagten Opfer. Was aber das Brod und der Kelch der Eucharistie sind, sagt er sehr bestimmt gleich nach der zuerst angeführten Stelle Apolog. I. §. 66.: der Leib und das Blut des Menschgewordenen Gottessohnes Jesu Christi. Mithin sind ihm ja dieser Leib und dieses Blut die Opfer des N. B. Von den Opfern, welche in der Eucharistie des Brodes und des Kelches, nach der Vorschrift Christi allenthalben dargebracht werden, spricht der h. Märtyrer auch cap. 117. dial. cum Jud. Tryph. „Wenn er aber gleich hierauf seinem Juden einräumt, daß die Gebete und Danksagungen der Würdigen allein vollkommene und Gott wohlgefällige Opfer seien*), und als Grund davon beifügt: „denn diese allein haben auch die Christen überkommen zu verrichten, (zu verrichten) auch in Anerinnerung an ihre trockene sowohl als flüssige Nahrung, wobei auch

*) Die Juden gaben nämlich den Christen, wo ihnen diese die Weissagung Malach. 1, 10. vorhielten, gar häufig zur Antwort, Gott verwerfe an dieser Stelle allerdings ihre äußern Opfer; das neue Opfer aber, das an deren Stelle treten solle, sei nichts anders als die Gebete und Danksagungen der Frommen.

des Leidens, welches der Sohn Gottes ihretwegen erduldete, gedacht wird;“ so muß man das nicht so verstehen, als ob er hier die Gebete und Danksagungen der Christen getrennt von dem Brode und Kelche der Eucharistie als Gott gefällige Opfer betrachte: er würde ja sonst dem, was er unmittelbar vorher gesagt hatte, geradezu widersprechen; sondern Justin will unstreitig sagen, nur dann seien die äußern Opfer der Christen Gott angenehm, wenn sie mit innerlich frommer Gesinnung dargebracht würden. Wozu auch sonst die Beziehung der Weissagung des Malachias auf die Opfer der Eucharistie d. h. des Leibes und Blutes des Herrn, wenn ihm die frommen Gebete der Christen einzig und allein, die Gott gefälligen Opfer derselben wären! Faßt man also die Aeußerungen Justin's über die Opfer der Christen (über die Opfer der Eucharistie des Brodes und des Kelches, d. h. des Leibes und Blutes Christi) nicht einseitig, sondern im Zusammenhange auf, dann muß man gestehen, daß auch dieser große Apologet der Christen, in der Eucharistie des Leibes und Blutes Christi ein wahres Opfer erblickte, und daher von der Ansicht, die Nitzsch geltend machen will, weit entfernt war.

Nachdem Irenäus lib. 4. adv. Haeres. cap. 17. von num. 1—4 gezeigt hat, daß Gott der Opfer durchaus nicht bedürfe, und daß die äußeren Opfer vor ihm nur in sofern Werth hätten, als sie der Ausdruck der innern guten Gesinnung seien; fährt er num. 5. fort: „Aber seinen Jüngern die Weisung gebend, Gott die Erstlinge von seinen Geschöpfen zu opfern, nicht als ob er derselben bedürfte, sondern damit sie nicht mit leeren Händen und als undankbar erschienen; nahm er das Brod, ein Geschöpf, dankte und sprach: Dieses ist mein Leib. Auf gleiche Weise erklärte er auch den Kelch, ein Geschöpf, wie wir, für sein Blut, und lehrte so ein neues Opfer des N. B., welches die Kirche von den Aposteln empfing, und nun in der ganzen Welt Gott, der uns Nahrung gibt, als Erstlinge seiner Gaben

im N. B. opfert, wovon Malachias, einer der zwölf (kleinern) Propheten so weissagte: Ich habe kein Wohlgefallen an euch u. s. w.; hierdurch sehr offenbar andeutend, daß jenes erste Volk aufhören werde, Gott Opfer zu bringen, daß ihm aber an allen Orten ein Opfer, und zwar ein reines, werde dargebracht werden." Wenn Christus dadurch, daß er Brod und Wein für seinen Leib und sein Blut erklärte, ein neues Opfer lehrte; dann ist ja eben der Leib und das Blut Christi in der Eucharistie dieses neue Opfer. Eben das in den Leib Christi verwandelte Brod sowie der in das Blut Christi verwandelte Wein sind also offenbar gemeint, wenn Irenäus von einem Opfer der Erstlinge der Gaben Gottes, das ihm die Kirche bringe, spricht. Könnte er auch wohl von einem neuen Opfer, welches Malachias geweissagt, sprechen, wenn dieses Opfer in bloßem Brode und Weine, und in nichts Anderm bestände? Oder gab es im A. B. keine Opfer, die in Brod und in andern Früchten der Erde bestanden?...

Klemens Alexandrinus betrachtet unstreitig die Eucharistie, d. h. den Leib und das Blut Christi unter den Gestalten des Brodes und Weines, als ein Opfer, wenn er lib. 4. strom. cap. 25. sagt: „Melchisedech, König von Salem, der Priester des höchsten Gottes, welcher Wein und Brod als eine geheiligte Speise gab, zum Vorbilde der Eucharistie (εἰς τυπον εὐχαριστιας)." Ueberhaupt betrachten die Väter das Opfer Melchisedechs durchgängig als ein Vorbild des Opfers der Eucharistie. Dasselbe thut das Concil. Trident. sess 22. cap. 1.

Tertullian sagt de orat. cap. 14.: „Die Meisten glauben an den Buß- und Fasttagen (stationum diebus) den Opfergebeten (sacrificiorum orationibus) nicht beiwohnen zu dürfen, weil der Festtag mit dem Empfang des Leibes des Herrn geschlossen werde. Löset denn die Eucharistie den Gottesdienst auf? oder verbindet sie nicht vielmehr mit Gott? Wird nicht dein Buß- und Fasttag (statio) feierlicher sein,

wenn du auch an dem Altare ſtehſt? Empfange den Leib des Herrn und bewahre ihn auf, ſo iſt Beides geſchehen; du haſt am Opfer Theil genommen und deine Pflicht erfüllt (nämlich den Buß- und Faſttag gehalten)." Könnte Tertullian von einem Stehen am Altare ſo wie von den Gebeten bei der Feier der Euchariſtie als von Opfergebeten ſprechen und ſagen, wenn man den Leib des Herrn empfange (nämlich bei der Feier der Euchariſtie) und aufbewahre, nehme man Theil am Opfer — könnte, ſage ich, Tertullian wohl ſo ſich ausdrücken, wenn er die Euchariſtie (d. h. den Leib und das Blut des Herrn in der Euchariſtie) nicht als ein Opfer betrachtete? ....

Von den vielen Stellen, worin der h. Cyprian die Euchariſtie als Opfer darſtellt, will ich nur einige aus deſſen Epist. 63. ad Caecilium anführen, zumal proteſtantiſche Dogmengeſchichtſchreiber, wie Münter und Stäudlin einräumen, daß ſich bei Cyprian die Opfertheorie ziemlich ausgebildet finde. „Weil einige entweder aus Unwiſſenheit oder aus Einfalt, wo ſie den Kelch des Herrn heiligen und dem Volke reichen, nicht das thun, was Jeſus Chriſtus, unſer Herr und Gott, der Urheber und Lehrer dieſes Opfers, gethan und gelehrt hat; ſo habe ich es für meine Pflicht und für nöthig gehalten, dieſen Brief an euch zu ſchreiben, damit, wer in jenem Irrthume befangen iſt, zu der Quelle der Tradition des Herrn zurückkehre. ... Bei Opferung des Kelches muß die Tradition des Herrn beobachtet werden und nichts darf anders geſchehen, als was der Herr zuerſt für uns that; nämlich der Kelch, der zu ſeinem Andenken geopfert wird, muß mit Waſſer gemiſchten Wein enthalten. .... Auch ſehen wir in dem Prieſter Melchiſedech das Sakrament des Opfers des Herrn (sacrificii dominici sacramentum) vorgebildet.... Denn wer iſt mehr ein Prieſter des höchſten Gottes als unſer Herr Jeſus Chriſtus, welcher das Opfer Gott dem Vater darbrachte und zwar eben daſſelbe dar-

brachte, welches Melchiſedech dargebracht hatte, Brod und Wein, nämlich ſeinen Leib und ſein Blut. . . . Hieraus erhellet, daß das Blut Chriſti nicht gopfert werde, wenn kein Wein im Kelche iſt (der h. Märterer beſtreitet hier diejenigen, welche zur Feier der Euchariſtie nur Waſſer in dem Kelche gebrauchen wollten), und daß das Opfer des Herrn nicht gehörig gefeiert werde, wenn nicht unſere Darbringung und unſer Opfer (oblatio et sacrificium) ſeinem Leiden entſpricht. Wie werden wir aber von dem Gewächſe des Weinſtockes neuen Wein mit Chriſto im Reiche des Vaters trinken, wenn wir bei dem Opfer Gottes des Vaters und Chriſti keinen Wein darbringen, und den Kelch des Herrn nicht nach ſeiner Tradition miſchen? . . . . Wenn unſer Herr und Gott Jeſus Chriſtus ſelbſt der höchſte Prieſter Gottes des Vaters iſt, und ſich zuerſt ſelbſt dem Vater zum Opfer dargebracht und befohlen hat, zu ſeinem Andenken daſſelbe zu thun, ſo vertritt allerdings jener Prieſter die Stelle Chriſti, der das, was Chriſtus that, nachthut; und er bringt dann Gott dem Vater in der Kirche ein wahres und vollſtändiges Opfer dar, wenn er ſo opfert, wie er auch Chriſtum opfern ſah.“

Genug zum Beweiſe, daß den älteſten Vätern die Euchariſtie, nicht das bloße Brod und der bloße Wein in der Euchariſtie, ſondern das in den Leib Chriſti verwandelte Brod und der in das Blut Chriſti verwandelte Wein ein wahres und eigentliches Opfer iſt; und daß alſo die oben vorgelegte Hypotheſe von Nitzſch oder vielmehr der Magdeburger Zenturiatoren alles hiſtoriſchen Grundes entbehrt. Ich könnte nun auch noch nachweiſen, daß die Väter der folgenden Jahrhunderte ſammt den Konzilien, von dem zu Nicäa an bis zu dem von Trient, die Euchariſtie als das wahre und eigentliche (unblutige) Opfer des N. B. betrachten; ich halte das aber nicht für nöthig, weil es von Keinem, der auch

nur eine oberflächliche Bekanntschaft mit den Schriften dieser Väter sowie mit den Akten dieser Konzilien gemacht hat, geläugnet wird. Uebrigens werden später, bei der näheren Bestimmung dieses Opfers, mehrere Aeußerungen dieser Väter sowie mehrere Beschlüsse dieser Konzilien vorkommen.

Denselben Glauben, daß die Eucharistie als Christi Leib und Blut ein Opfer sei, sprechen auch aus alle aus dem höchsten Alterthume stammenden Liturgieen der verschiedenen Kirchen des Orients, wie der von Alexandrien, Antiochien, Jerusalem, Konstantinopel, welche, wenn sie auch nicht alle und gerade so wie wir sie noch jetzt haben von den Männern, denen sie zugeschrieben werden (wie z. B. von dem Apostel Jakobus, von dem Evangelisten Markus, von Clemens Romanus, Basilius, Chrysostomus, Gregorius Naz., Cyrillus Alex.) herrühren sollten; (worauf Nitzsch a. a. O. S. 248. ein großes Gewicht zu legen scheint) doch immer in das graueste Alterthum hinaufreichen; und die, was höchst merkwürdig ist, von den Häretikern und Schismatikern des Orients noch heut zu Tage gebraucht werden. Dasselbe gilt von den verschiedenen Liturgieen des Occidents, z. B. von der Liturgie der Kirche zu Mailand, die von dem h. Ambrosius herstammt; von der mozarabischen oder gothischen, von der gallikanischen; in allen ist der Glaube an die Eucharistie als das unblutige Opfer des N. B. ganz unzweideutig ausgesprochen*). Wir haben demnach für dieses katholische Dogma eine so vollständige Uebereinstimmung der ganzen christlichen Welt, (bis auf die Reformatoren des 16. Jahrhunderts und einige ältere Sekten), wie kaum für ein anderes Dogma.

§. 5. Verhältniß des Opfers der Eucharistie zu dem des Kreuzes.

Es entsteht jetzt die Frage, in welchem Verhältnisse das Opfer der Eucharistie zu dem Opfer des Kreuzes stehe: worauf Folgendes zur Antwort.

*) Man sehe unter andern hierüber die Alte Abendmahlslehre (von Rothensee) S. 247 ff.

Weil derſelbe Jeſus Chriſtus, welcher ſich am Kreuze für das Heil der Welt dahingab, ſich auch in der Euchariſtie für dieſen Zweck hingibt; ſo iſt das Opfer der Euchariſtie der Weſenheit nach nicht von dem Opfer des Kreuzes verſchieden, iſt vielmehr weſentlich ganz eins damit, und nur in der Form davon verſchieden; und dieſe Verſchiedenheit in der Form beſteht darin, daß Chriſtus am Kreuze ſich auf blutige Weiſe für das Heil der Welt aufopferte, während er ſich in der Euchariſtie auf unblutige Weiſe für das Heil der Welt aufopfert. „Es iſt ein und daſſelbe Opfer;“ — ſagt der Kirchenrath von Trient sess. 22. cap. 2. — „derſelbe opfert ſich jetzt durch den Dienſt der Prieſter, welcher ſich damals am Kreuze geopfert hat — nur allein die Opferungsweiſe iſt verſchieden.“ Und dieſe Verſchiedenheit in der Opferungsweiſe beſtimmt der Kirchenrath loc. cit. dahin, „daß derſelbe Chriſtus, welcher auf dem Altare des Kreuzes einmal ſich ſelbſt blutigerweiſe aufgeopfert hat, in der Meſſe unblutigerweiſe geopfert wird.“ Hat aber auch das unblutige Opfer der Euchariſtie eine Beziehung auf das blutige Opfer des Kreuzes? Allerdings; denn bei der Einſetzung jenes Opfers ſagt Chriſtus Luk. 22, 19: „dieß thut zu meinem Andenken“ — d. h. zum Andenken an das was ich euch geweſen bin und für euch gethan habe, alſo ganz beſonders an meinen für euer und der ganzen Welt Heil erlittenen Kreuzestod; wie denn auch Paulus I. Kor. 11, 26 ſagt: „So oft ihr denn dieſes Brod eſſet und dieſen Kelch trinket, ſollet ihr den Tod des Herrn verkündigen, bis er (wieder) kommt.“ Nach dieſen Schriftſtellen (auch nach den Aeußerungen der Väter in §. 4) ſoll das unblutige Opfer der Euchariſtie zur fortwährenden Anerinnerung an das blutige Opfer des Kreuzes dienen. Hierauf weiſet auch unſtreitig hin die Einſetzung jenes Opfers unter den zwei abgeſonderten Geſtalten des Brodes und Weines; als wodurch, wie in §. 2. bemerkt wurde, die Abſonderung des Blutes Chriſti

von ſeinem Leibe, d. h. ſein Tod des Kreuzes, trefflich ſymboliſirt wird. Wir ſehen alſo hieraus, daß das Opfer der Euchariſtie wirklich in einer Beziehung zu dem Opfer des Kreuzes ſtehe; und in welcher: es ſoll eine immerwährende Anerinnerung an dieſes ſein. Doch iſt es nicht eine bloße Anerinnerung an das Kreuzesopfer*), ſondern es iſt die reale Darſtellung dieſes Opfers ſelbſt; oder, wie der Kirchenrath von Trient sess. 22. cap. 1. de sacrifi. Missae ſich ausdrückt, es iſt ein Opfer, wodurch das Kreuzesopfer vergegenwärtigt wird (repraesentatur). Denn Chriſtus erklärt I. Kor. 11, 24 ſeinen Leib, den er den Jüngern zum Genuſſe hinreicht, für denſelben Leib, welcher für ſie (am Kreuze) werde hingegeben werden (tradetur); und Luk. 22, 20 erklärt er ſein Blut, das er den Jüngern zu trinken gibt, für daſſelbe Blut, welches für Viele zur Vergebung der Sünden (am Kreuze) werde vergoſſen werden (effundetur). Demnach war das Opfer der Euchariſtie, welches Chriſtus vor ſeinem Tode mit den Jüngern feierte, das reale Vorbild, und das, welches ſeit ſeinem Tode von der chriſtlichen Kirche gefeiert wird, das reale Nachbild des Kreuzesopfers. Ich ſage reale ꝛc. weil es das Kreuzesopfer nicht in einem bloßen Zeichen oder Bilde, ſondern wahrhaft und wirklich darſtellt; nur, wie wir bereits geſehen, in einer andern Form, und, wie wir im folgenden §. ſehen werden, zu einem andern Zwecke**). Sehr paſſend nennt Holden divin. fid. analys. lib. 2. cap. 4. das Opfer der Euchariſtie: „sanguinei sacrificii in ara crucis semel tantum oblati *signum perfectissimum;* signum inquam simul et res ipsa, sicuti est ipsum corpus Christi in Eucharistia.“

Anmerkung. Holden ſagt am angeführten Orte noch: „An autem sit hoc sacrificium *absolutum*, an solummodo *re-*

*) Die Lehre daß das Opfer der Euchariſtie eine nuda commemoratio sacrificii in cruce peracti ſei, iſt von dem Conc. Trid. scss. 22. can. 3. mit dem Anathem belegt.

**) Vgl. Frint, Lehre von dem Abendmahle §. 53.

lativum, nempe *commemorativum*, *repraesentativum*, *significativum* .... est theologicarum litigationum materia.“ Veronius gibt regul. fid. cath. cap. 2. §. 14. als Grund warum hierüber nichts de fide ſei, an: weil der Kirchenrath von Trient, worauf ſich doch viele gelehrte Männer befanden, denen die dießfälligen Streitigkeiten wohl bekannt geweſen, nichts darüber entſchieden habe. Er fügt aber ganz richtig hinzu: „Est tamen valde observandum, ad sacrificium commemorativum, quod vere et proprie sacrificium dicitur, non satis esse, si solum sit signum nudum mortis alicujus rei nullo modo continens in se rem ipsam, cujus mors repraesentatur; sic enim non diceretur res illa, cujus mors repraesentatur, in sacrificium offerri, neque vere commemorativum sacrificium, quin potius signum tantum et larva sacrificii esset, et necessario requiri, ut res ipsa, cujus mors repraesentatur, sit signum mortis ipsius.“ Ich meine übrigens, jener theologiſche Streit entſcheide ſich leicht und wie von ſelbſt dahin, daß die Euchariſtie zwar ſchon an und für ſich (abſolute) ein Opfer ſei (§. 1.); daß ſie aber doch in ihrem Zwecke (vgl. den folg. §.) in der innigſten Verbindung mit dem Kreuzesopfer ſtehe, und in dieſer Hinſicht nicht getrennt davon aufzufaſſen ſei.

§. 6. Zweck des Opfers der Euchariſtie.

Welches iſt denn nun der eigentliche Zweck dieſes Opfers? Soll daſſelbe uns etwas bei Gott erwerben oder verdienen, das uns durch das Opfer des Kreuzes noch nicht erworben oder verdient iſt? ſoll es alſo dieſes in irgend einer Hinſicht ergänzen, demſelben etwa eine noch mangelnde Kraft verleihen oder nachfragen? Glaubte und lehrte die katholiſche Kirche dieſes oder ähnliches, dann wäre der Vorwurf den man ihr ſeit 300 Jahren macht, allerdings gegründet — der Vorwurf nämlich, daß ſie mit ihrem Opfer der Euchariſtie dem Opfer des Kreuzes zu nahe trete und deſſen Wirkſamkeit (wenigſtens zum Theile) wegläugne*). Allein

*) In der Antwort auf die 80. Frage des Heidelberger Katechismus heißt es: „Ipsum Missae (papisticae) fundamentum nihil

nie hat ſie das geglaubt und gelehrt; vielmehr hat ſie ſtets mit dem Apoſtel Paulus Hebr. 7, 27. 9, 12, 28. 10, 10—14. geglaubt und gelehrt, daß Chriſtus uns durch das Kreuzesopfer von aller Sünde vollkommen erlöſet habe, und daß zu dieſem Zwecke kein anderes Opfer mehr nöthig ſei. Nicht Ein katholiſcher Theologe von nur einiger Bedeutung wird namhaft gemacht werden können, der anders geglaubt und gelehrt hätte; vielmehr haben die katholiſchen Theologen von jeher mit großer Uebereinſtimmung gelehrt, ein einziger Akt des Gehorſams, ein einziger vergoſſener Blutstropfen des Gottmenſchen, hätte zur Erlöſung der Menſchen von Sünde und Tod hingereicht: ſie waren alſo gewiß weit davon entfernt, der Kraft und Wirkſamkeit des Opfers Chriſti am Kreuze mit dem Opfer der Euchariſtie zu nahe treten und Abbruch thun zu wollen. Aber das iſt wahr: alle katholiſchen Theologen glauben und lehren mit ihrer Kirche, das Opfer der Euchariſtie ſei das von Chriſtus angeordnete Mittel, uns die Früchte ſeines Opfers am Kreuze in dem reichlichſten Maße zuzuwenden. Der Kirchenrath von Trient lehrt sess. 22. cap. 1. de sacrif. missae ausdrücklich, Chriſtus habe das unblutige Opfer dazu eingeſetzt, auf daß uns die heilſame Kraft des blutigen zur Vergebung der Sünden, deren wir uns täglich ſchuldig machen, angeeignet werde; und ebendaſelbſt heißt es ganz allgemein, daß durch das unblutige Opfer die Früchte des blutigen reichlichſt (uberrime) empfangen werden. Und wer nun doch noch behaupten wollte, daß das Opfer der Euchariſtie dem Opfer des Kreuzes Abbruch thue, der müßte zugleich auch ſagen, daß das Gebet und die Sakramente dieſem Opfer Abbruch thäten, weil

aliud est, quam *abnegatio unici illius sacrificii et passionis Jesu Christi.*“ Vorher wird geſagt: „In Missa negatur, vivos et mortuos habere remissionem peccatorum propter unicam Christi passionem, nisi etiamnum quotidie Christus pro ipsis a sacrificulis offeratur.“

auch dieſe Mittel ſind, uns die Verdienſte des Kreuzesopfers zuzuwenden. Welcher Chriſt wird das aber ſagen wollen! Bei dieſer katholiſchen Anſicht von dem Zwecke des Opfers der Euchariſtie verſchwinden auch ſofort alle Schwierigkeiten, die in mehreren Aeußerungen des Briefes an die Hebräer zu liegen ſcheinen. Merkwürdig iſt, daß ſchon mehrere Kirchenväter dieſe Schwierigkeiten wahrgenommen und durch Aufſtellung einer richtigen Anſicht von der Sache zu beſeitigen geſucht haben. So konnte es nach Hebr. 10, 1—3. — wo geſagt wird, durch Opfer, die man jedes Jahr darbringe, könne den Opfernden nicht Sühnung gebracht werden — ſcheinen, als ob auch das Opfer der Euchariſtie, weil es oft, ja täglich an vielen Orten, dargebracht wird, keine ſühnende Kraft, und überhaupt keine beſondere Wirkſamkeit habe. Der h. Chryſoſtomus ſagt nun homil. 17. in epist. ad Hebr.: „Wie denn? Opfern auch wir nicht täglich? Ja wir opfern, das Andenken aber ſeines Todes begehend; und Eines iſt das Opfer, nicht viele. Wie Eines, und nicht viele? Weil es einmal dargebracht iſt, wie jenes, welches für das Allerheiligſte geopfert wurde. Jenes (das Allerheiligſte) war Vorbild, auch jenes Opfer dort Vorbild von dieſem (von Chriſti Opfer). Denn daſſelbige kamm bringen wir dar allemal, nicht jetzt ein anderes und morgen ein anderes; es iſt Ein Opfer; ſonſt wären ja, weil es an vielen Orten dargebracht wird, viele Chriſtus. Das ſei ferne! ſondern überall iſt da Ein Chriſtus, der hier völlig da iſt, und dort völlig, Ein Leib. Wie nun das an vielen Orten Dargebrachte Ein Leib iſt, nicht viele, ſo iſt auch Ein Opfer. Unſer Hoheprieſter iſt der, welcher das uns heiligende Opfer darbrachte; eben daſſelbe bringen wir auch jetzt dar, das damals dargebrachte, das unvergängliche.“ Eine ähnliche Bemerkung macht Theodoret zu Hebr. 8, 4: „Wenn das altgeſetzliche Prieſterthum aufgehört, und der Hoheprieſter nach der Ordnung Melchiſedechs ein Opfer dargebracht, und andere Opfer unnöthig gemacht hat; warum begehen denn die Prieſter des N. B. den geheimnißvollen

(myſtiſchen) Opferdienſt? Allein es iſt bekannt den der chriſtlichen Lehre Kundigen, daß wir nicht ein anderes Opfer darbringen, als jenes Eine und heilbringende Opfer des Kreuzes, deſſen Andenken wir begehen. Denn das hat uns der Herr geboten: Thut das, ſprach er, zu meinem Andenken; ſo daß wir in dieſer Opferfeier (θεωρια) uns des Urbildes der für uns ertragenen Leiden ſollen erinnern, zur Liebe gegen den Heiland angefeuert werden und des Genuſſes künftiger Seligkeit harren"*). Die Hauptſchwierigkeit liegt jedoch in den Stellen des Hebräerbriefes, worin es heißt, Chriſtus habe nicht nöthig, ſich täglich für die Sünden der Menſchen zu opfern; vielmehr habe er durch ſeine einmalige Opferung am Kreuze die Erlöſung für immer vollbracht — nämlich in Kap. 7, 27. Kap. 9, 12, 28. Kap. 10, 10—14; welche Stellen alſo geradezu das Opfer der Euchariſtie auszuſchließen ſcheinen. Allein hierauf liegt die Antwort in dem oben über den Zweck dieſes Opfers Geſagten: „Durch ſein Kreuzesopfer hat nämlich Chriſtus freilich, wie auch der Apoſtel in dieſen Stellen ſagt, das Werk der Erlöſung für immer vollbracht; ſtatt daß die Opfer des A. B., wie viele deren auch gebracht wurden, keine Verſöhnung bringen konnten (denn dieſen Opfern wird das Opfer des Kreuzes an jenen Stellen entgegengeſetzt); aber das Opfer der Euchariſtie ſoll auch nicht das Werk der Erlöſung aufs Neue vollbringen, ſondern nur das am Kreuze vollbrachte Werk der Erlöſung uns zuwenden." Das Opfer der Euchariſtie wird alſo durch jene Stelle des Hebräerbriefes durchaus nicht ausgeſchloſſen. „Höchſtens könnte man noch einwenden,"

*) Daß Theodoret übrigens nicht von einem leeren Erinnern, einem weſenloſen Andenken ſpricht, erhellt aus dem was er zu Hebr. 13, 10 ſchreibt: „Dieſer Altar iſt viel ehrwürdiger als jener alte, welcher nur deſſen Schattenbild war; auf welchem vernunft- und ſeelenloſe Opfer dargebracht wurden, auf dieſem aber ein beſeeltes und göttliches."

— ſagt Boſſuet*) — „der Apoſtel habe doch darüber, (daß ſich Jeſus Chriſtus in der Euchariſtie Gott für uns aufopfere) geſchwiegen. Bedenkt man aber, daß Gott ſeine Geheimniſſe weislich in verſchiedene Bücher der h. Schrift niedergelegt habe; ſo wird hoffentlich Keiner verlangen, daß wir aus dem Sendſchreiben an die Hebräer allein die ganze Lehre über einen Gegenſtand entnehmen ſollen, der zum Zwecke dieſes Sendſchreibens gar nicht nothwendig war; indem der Apoſtel darin nur die Vollkommenheit des Kreuzesopfers, nicht aber die verſchiedenen Mittel erklären wollte, die uns Gott gab, ſelbes auf uns anzuwenden.“

Aus dem über den Zweck des Opfers der Euchariſtie Geſagten erhellet, wie wenig Nitzſch den diesfälligen Gegenſatz des Proteſtantismus zum Katholizismus ausgedrückt hat, wenn er in ſeinen proteſtantiſchen Theſes (in der 90.) ſagt: „Chriſtus, der hinfort nicht ſtirbt, leidet auch keinen Sühnetod, kein verdienendes Leiden mehr, gibt nicht mehr ſein Blut und Leben zur Bezahlung für Viele, ſondern, nachdem er Einmal eingegangen iſt ins Heiligſte und hat die ewige Erlöſung gefunden, beſteht ſein ganzes heilſames Wirken in der Zueignung und Austheilung ſeines Verdienſtes und Heiles**).“ Denn gerade das iſt auch die katholiſche Lehre: Chriſtus verdient uns jetzt nichts mehr; auch läugnen wir mit Nitzſch in der vorhergehenden (89.) Theſis, „daß das ſich Herablaſſen (!) des Erlöſers im heiligen Abendmahle ein wiederholter Akt ſeines Verdienens bei Gott ſey: durch ſein Opfer am Kreuze hat uns Chriſtus alles zum Heile Nothwendige und Nützliche verdient; und all ſein ferneres Wirken beſteht in der Zueignung und Austheilung ſeines Verdienſtes und Heiles; wir behaupten aber zugleich gegen Nitzſch (in derſelben 89. Theſis), daß dieſe Zueignung und Austheilung allerdings

*) Exposit. de la doctrine catholique chap. 15. Ins Deutſche überſetzt von einem Ungenannten. Luzern 1823, bei Johann Martin Anich. S. 91.

**) Proteſtantiſche Beantwortung d. Symbolik Dr. Möhler's. S. 248.

durch ein Opfer vermittelt werden könne, und wirklich vermittelt werde. Denn wenn Chriſtus uns in der Euchariſtie ſein Fleiſch und Blut (daſſelbe Fleiſch und Blut, welches er am Kreuze zu unſerer Erlöſung aufopferte) hingibt, um uns die Früchte ſeines Kreuzesopfers im reichlichſten Maaße anzueignen oder zuzuwenden: bringt er dann nicht wirklich ein religiöſes Opfer? Oder beſteht dieſes Opfer in etwas Anderem als in der Hingabe eines Eigenthums zum Zwecke der Religion*)? .... Wenn daher Nitzſch in jener 89. Theſis die Vorſtellungen, „daß Chriſtus in ſeine Herrlichkeit eingegangen, ſich noch weiter und immer aufs Neue ſeinem Vater für die Lebenden und Todten durch die Handlung ſeiner Prieſter aufopfere; daß Chriſtus noch heute Gott geopfert werde“ — nach dem Geiſte des apoſtoliſchen Chriſtenthums unmöglich findet: dann muß er ganz andere und vielleicht nur ihm eigene, oder doch wenigſtens ſolche Begriffe mit dem Worte Opfer verbinden, welche nicht als Lehre der katholiſchen Kirche erweislich ſind.

(Schluß im nächſten Hefte.)

---

*) Vgl. §. 1. Ich füge hier noch Stattler's Erklärung von Opfer bei. Theolog. christ. theoret. §. 398 u. §. 515: „Sacrificare nil aliud est, quam rem aliquam efficaciter destinare ad usus Deo placitos ex amore excellentiae divinae.“ Eben ſo heißt es im zweiten Bande ſeiner allgemeinen katholiſch-chriſtlich-theoretiſchen Religionslehre S. 847: „Opfern heißt ja überhaupt nichts anders als die Opfermaterie (hier den Leib und das Blut Jeſu Chriſti in der Euchariſtie) zur Ehre und Anbetung Gottes nach deſſen Wohlgefallen verwenden.“

Ueber Unvermögen (*impotentia*) als Ehehinderniß.

Vom Domkapitular Dr. München in Köln.

§. 1. Zu dem Unvermögen (impotentia) als Ehehinderniß pflegt auch das unmündige Alter (aetas impuberis) gerechnet zu werden. Die Natur beider Verhältniſſe und die Geſetzesſtellen ſelbſt, welche ſie in gewiſſen Beziehungen auf gleiche Linie ſtellen, gaben dazu hinreichende Veranlaſſung, vielleicht noch mehr die Abſicht, die Ehehinderniſſe in kürzerer Ueberſicht zuſammen zu ſtellen; doch ſind beide ſo verſchieden, daß ſie müſſen geſondert behandelt werden.

I. Abſchnitt.

Das Unvermögen im engern Sinne beſteht, um hier vorläufig den Gegenſtand der Unterſuchung zu bezeichnen, in der mangelhaften körperlichen Beſchaffenheit, welche zur ehelichen Beiwohnung unfähig macht. Auf die kanoniſchen Vorſchriften darüber hat ebenfalls, wie ſich nicht anders erwarten läßt, das Recht, welches das Chriſtenthum in den verſchiedenen Ländern als herrſchend vorfand, namentlich das römiſche, großen Einfluß ausgeübt und es wird über dieſelben viel Licht verbreiten, wenn vor Allem die Beſtimmungen dieſes letztern Rechtes in den Hauptpunkten kurz hervorgehoben werden.

§. 2. Im röm. Rechte kommen darüber bis auf Juſtinian (528 u. 541.) nur wenige Beſtimmungen dahin vor:

1) Nur die Ehe der Eunuchen oder Kaſtraten war ungültig. Damit iſt ſchon gegeben, daß die Ehen wegen aller übrigen Gebrechen und Mängel dieſer Art (der Spadonen) unangefochten blieben und rechtlich gültige Verbindungen waren*). Die Verbindungen mit Kaſtraten hatten alſo auch

*) Fr. 39. §. 1. D. de jur. dot. (23. 3.): „Si spadoni mulier nupserit, distinguendum arbitror, castratus fuerit, nec ne: ut *in castrato* dicas *dotem non esse;* in ea, qui castratus non est, *quia est matrimonium,* et dos et dotis actio est.“ Jene ſchloſſen alſo keine Ehe ab und es konnte ſomit weder eine Dos, noch

keine rechtliche Wirkungen und es konnte bei ihnen von Auflösung keine Rede sein, wohl aber bei allen übrigen.

2) Die Trennung einer Verbindung der letztern Art konnte unzweifelhaft durch gegenseitiges Uebereinkommen geschehen. Denn so konnte jede Ehe ohne einen hinreichenden Grund aufgelöset werden, wo denn der Mann sofort, das Weib aber nach einem Jahre wieder zu einer neuen Ehe schreiten konnte*). Dieses wurde zwar (541) verboten**), doch bald (556) wieder gestattet***). Wem aber eine solche Verbindung nicht gefiel, konnte sich, wenn der andere Theil sich nicht zu einem gemeinschaftlichen Uebereinkommen bewegen lassen wollte, ungestraft auch einseitig durch Scheidung in Güte (bona gratia) auf den Grund des Gebrechens als Krankheit, oder als Unfruchtbarkeit, davon losmachen****).

auch eine rechtlich wirksame Konstituirung derselben Statt finden. Eine ganz gleichartige Aeußerung enthält fr. 6. pr. et §. 1. D. de liberis et posth. (28. 2.): „Sed et quaesitum est, an is, qui generare facile non possit, posthumum haeredem facere possit? et scribit Cassius et Javolenus, posse: nam et uxorem ducere et adoptare, potest. Spadonem quoque posse posthumum haeredem scribere, et Labeo et Cassius scribunt: quoniam nec aetus nec sterilitas ei rei impedimento est. §. 1. Sed si castratus sit, Julianus Proculi opinionem secutus, non putat posthumum haeredem posse instituere, quo jure utimur.“ So konnten auch die Ehefähigen ihre Sklavinnen, welche ihre Neigung gewonnen hatten, frei lassen und sich mit ihnen, wenn nichts Anderes im Wege stand, gültig verehelichen, die Andern aber nicht: fr. 14. §. 2. D. de manum. vind. (40. 2.): „Et si spado velit matrimonii causa manumittere, potest. Non idem in castrato.“

*) Const. 9. C. de repudiis. (5. 17. v. J. 497.): „Si constante matrimonio communi consensu tam viri, quam mulieris, repudium sit missum, quo *nulla causa* continetur, quae consultissimae constitutioni divae memoriae Theodosii et Valentiniani inserta est, licebit mulieri non quinquennium exspectare, sed post annum ad secundas nuptias convolare.“

**) Nov. 117. cap. 10.

***) Nov. 140. Ist nicht glossirt und bei uns nicht recipirt, doch geschichtlich nicht zu übersehen.

****) Fr. 60. §. 1. D. de donation. int. vir. et uxor. (24. 1.): „Divortii causa donationes intervirum et uxorem concessae sunt;

Dieſe Scheidung in Güte (bona gratia discedere) iſt nicht als eine mit gegenſeitiger Einwilligung und ohne förmliche Erklärung der Eheaufkündigung (repudium) vor ſich gegangene zu denken. Denn nach fr. 9. D. de divortiis (24. 2.): „*Nullum divortium ratum est*, nisi septem civibus romanis puberibus adhibitis, praeter libertum ejus, qui divortium facit," konnte keine Ehe, auch nicht mit gegenſeitiger Einwilligung*), ohne dieſe Förmlichkeit gültig geſchieden werden und ſie galt noch als fortbeſtehend. Daher konnte, wer eine nicht förmlich Geſchiedene heirathete und von dieſem Mangel Kenntniß hatte, noch als des Ehebruches ſchuldig angeſehen werden**). Die Scheidung mit gegenſeitiger Einwilligung ferner hieß zwar auch Scheidung in Güte***), doch waren nicht alle Scheidungen in Güte eine Folge der gegenſeitigen Einwilligung. Der an einem körperlichen Gebrechen leidende oder in ähnliche und andere Verhältniſſe verſetzte Theil mochte ſich wirklich meiſtens zu einem gütlichen Abkommen bereit finden laſſen; allein nicht

---

saepe enim evenit, ut propter sacerdotium vel etiam *sterilitatem*," fr. 61. eod. „vel senectutem aut *valetudinem*, aut militiam satis commode retineri matrimonium non possit";
fr. 62. eod. „Et ideo *bona gratia* matrimonium dissolvitur."

*) Const. 9. cit. C. de repudiis (5. 17.).

**) Fr. 43. D. de adulter. (48. 5.): „Si ex lege repudium missum *non sit*, et *idcirco mulier adhuc nupta esse videatur*, tamen si quis eam uxorem duxerit, adulter non erit, idque Salvius Julianus respondit: quia adulterium, inquit, sine dolo malo non committitur: quanquam dicendum, ne is, qui sciret eam ex lege repudiatam non esse, *dolo malo committat*." Materiell beging er Ehebruch, konnte jedoch nicht als deſſelben ſchuldig geſtraft werden, weil der Mann nicht über Kränkung klagen konnte. Ein Anderes wäre es, wenn die ungeſetzliche Trennung vom Weibe ausgegangen wäre. Cfr. fr. 35. D. de donat. int. vir. et uxor. (24. 1).

***) Nov. 140.: „Pro veteri sane juris ratione fas atque licitum fuit, ut istiusmodi a se invicem recederent, dummodo communi voluntate atque consensu facerent. Adeo vero, ut multae leges essent, quae hac de re et agerent et constituerent, cum etiam talem matrimonii dissolutionem *bona gratia fieri* patria lingua dicerent."

nothwendig und nicht immer durch ſeine Lage dazu vermocht, ſondern mehr eben darum, daß der Andere auch einſeitig ungeſtraft die Aufkündigung erklären, jenem daher ſein Widerſpruch nicht von Nutzen ſein, ſondern nur ſchaden konnte. Jede Eheaufkündigung blieb nämlich ungeſtraft, oder zog eine Strafe nach ſich. Wer ſie erklärte, mußte für die Urſache derſelben einſtehen (causam repudii praestare)*). War ſie mit gegenſeitiger Einwilligung geſchehen, ſo ſtanden ſie gemeinſchaftlich dafür ein, oder keiner konnte, da das Geſchäft nur eine Privatſache unter ihnen war, dem Andern gegenüber dieſes Einſtehen durchführen und die Vermögensauseinanderſetzung wurde durch beſondere Verträge geordnet. Hatte der Eine die Ehe einſeitig aufgekündigt, ſo war es mit oder ohne Verſchulden, geſchehen. Mit Schuld des Verſtoßenen geſchah es, ſo oft er durch ſeine ſtrafbaren Sitten den geſetzlich anerkannten Grund dazu gegeben hatte und ihn trafen die geſetzlichen Nachtheile**). Mit Schuld des Verſtoßenden geſchah es immer in der Leidenſchaft und ohne geſetzlichen Grund***). Ohne Schuld

*) Fr. 11. §. 13. D. ad leg. Jul. de adult. (48. 5.): „Ream adulterii uxorem duxi: eam damnatam mox repudiavi. Quaero, an causam dissidii praestitisse videor? Respondit: cum per legem Juliam hujusmodi uxorem retinere prohibearis, non videri causam te dissidii praestitisse, palam est: quare ita jus tractabitur, quasi culpa mulieris facto divortio.“ fr. 6. D. de divortiis (24. 2.): „Uxores eorum qui in hostium potestate pervenerunt, possunt videri nuptarum locum retinere, eo solo, quod alii temere nubere non possunt. Et generaliter definiendum est, donec certum est maritum vivere in captivitate constitutum, nullam habere licentiam uxores eorum migrare ad aliud matrimonium: nisi mallent ipsae mulieres causam repudii praestare.“

**) War der Mann ſchuldig; ſo erhielt das Weib die Dos zurück, gewann die Schenkung vor der Ehe (ante nuptias donatio) und konnte nach einem Jahre eine neue Ehe eingehen; war die Schuld des Weibes erwieſen, ſo behielt der Mann die Dos, bekam die Schenkung vor der Ehe zurück und konnte ſich ſofort wieder verehelichen; const. 8. C. de repudiis. (5. 17.).

***) Als Strafe traf dann das Weib der Verluſt der Schenkung vor

d. h. ohne vorausgegangene Kränkung von Seiten des Verſtoßenen und ohne Leidenſchaft von Seiten des Verſtoßenden, daher aus vernünftiger Erwägung und in Güte wurde die einſeitige Aufkündigung erklärt*), wenn ein wichtiger und rechtlich anerkannter Anlaß (occasio rationabilis) in äußern Umſtänden dazu gegeben war, wie der Prieſterſtand, der Militärdienſt, Gefangenſchaft, das Verlangen nach größerer Vollkommenheit in dem klöſterlichen Leben, Krankheit, Unfruchtbarkeit. Dann war auch für Keinen ein Nachtheil verſchuldet; die Vermögenstheile fielen wieder an die Seite zurück, von welcher ſie herrührten, und jeder blieb in ſeinem Rechte ungeſchmälert. So heißt es in Betreff der Gefangenſchaft in fr. 6. in f. D. de divortiis (24. 2.): „**Sin autem in incerto est, an vivus apud hostes teneatur, vel morte praeventus, tunc, si quinquennium a tempore captivitatis excesserit, licentiam habet mulier ad alias migrare nuptias: ita tamen, ut bona gratia dissolutum videatur pristinum matrimonium et *unusquisque suum jus habeat imminutum***“**).

---

der Ehe nebſt der Dos und daß es binnen den nächſten fünf Jahren keine andere Ehe eingehen konnte, und, wenn es ſie verſuchte, infam wurde und von Jedem deshalb gerichtlich belangt werden konnte. Der willkührlich ſich ſcheidende Mann verlor jedoch nur die Dos, die an die Frau zurückfiel, und die Schenkung vor der Ehe. Const. 8. cit. Später traten ſtrengere Strafen ein.

*) Fr. 32. §. 10. D. de donat. int. vir. et uxor. (24. 1.): „plerique enim cum bona gratia discedunt, plerique cum ira sui animi et offensa.“

**) Daß dieſe Aufkündigung in Güte nicht ſo leicht und rückſichtlos vor ſich gehen konnte, zeigt das Beiſpiel der Behandlung eines Raſenden in fr. 22. §. 11. D. soluto matr. (24. 3.): „Si maritus vel uxor, constante matrimonio, furere caeperint, quid faciendum sit, tractemus. Et illud quidem dubio procul observatur, eam personam, quae furore detenta est, quia sensum non habet, nuntium mittere non posse. An autem illa repudianda est? considerandum est. Et, si quidem intervallum furor habeat, vel perpetuus quidem morbus est, tamen ferendus his, qui circa eam sunt, tunc nullo modo oportet dirimi matrimonium:

Die Gebrechen der hier in Rede ſtehenden Art nun konnten unter Umſtänden als Krankheit geltend gemacht werden*); immer aber haben ſie Unfruchtbarkeit zur Folge und werden auch Unfruchtbarkeit genannt. Einen ſolchen organiſchen Fehler hatte die Gemahlin des Spurius Carbilius wegen deſſen er ſich von ihr trennte. „Servius quoque Sulpicius . . . tum primum cautiones rei uxoriae necessarias esse visas scripsit, quum Sp. Carvilius, cui Ruga cognomentum fuit, vir nobilis, divortium cum uxore fecit, quia liberi ex ea, *corporis vitio,* non gignerentur," berichtet darüber Gellius (lib. 4. cap. 3.); an einer andern Stelle (lib. 17. cap. 21.) nennt er ſie nicht nach dieſem Gebrechen, wie wir thun würden, ſondern allgemein unfruchtbar: „Sp. Carvilius Ruga primus Romae

---

sciente ea persona, quae cum compos mentis esset, et ita furenti, quemadmodum diximus, nuntium miserit, *culpa sua nuptias esse diremtas:* quid enim tam humanum est, quam fortuitis casibus mulieris maritum vel uxorem viri, participem esse? Sin autem tantus furor est, ita ferox, ita perniciosus, ut sanitatis nulla spes supersit, circa ministros terribilis, et forsitan altera persona, vel propter saevitiam furoris, vel quia liberos non habet procreandae sobolis cupidine tenta est: licentia erit compoti mentis personae, furenti nuntium mittere: ut *nullius culpa videatur esse matrimonium dissolutum, neque in damnum alterutra pars incidat.*" — Ueber das bisher Vorgelegte heißt es in Nov. 22. cap. 4 ſo: „Distrahuntur itaque in vita contrahentium matrimonia: alia quidem consentiente utraque parte, pro quibus nihil hic dicendum est, pactis, causam sicut utrique placuerit gubernantibus: alia vero *per occasionem rationabilem,* quae *etiam bona gratia vocatur;* alia vero citra omnem causam: alia quoque cum causa rationabili."

*) So heißt es vom Weibe in fr. 14. §. 7. D. de aedilit. edict. (21. 1.): „Mulierem ita arctam, ut mulier fieri non possit sanam non videri constat;" und vom Manne in fr. 6. §. 2. D. eod.: „Spadonem morbosum non esse neque vitiosum, verius mihi videtur, sed sanum esse: sicuti illum qui unum testiculum habet, qui etiam generare potest; — fr. 7. eod.: „Sin autem quis ita spado est, ut tam necessaria pars corporis ei penitus absit, morbosus est." Cfr. fr. 88. §. 7. eod.

de amicorum sententia divortium cum uxore fecit, quod *sterilis* esset jurassetque apud censores uxorem se liberum quaerendorum causa habere.“ Der Fehler, der ſie unfruchtbar machte, beſtand aber nicht in irgend einem verborgenen Mangel, oder in einer unerkennbaren Schwäche, welcher man die Unfruchtbarkeit in dem beſchränktern Sinne zuſchreiben könnte; ſondern er war äußerlich bemerkbar und würde bei einer Unterſuchung von Sachverſtändigen erkannt worden ſein, wenn man dieſe nicht aus Ehrfurcht gegen die ehrwürdige Frau unterlaſſen hätte, wie wir aus Valerius Maximus. (lib. 2. cap. 1.) erfahren, welcher erzählt: „Primus autem Spurius Carbilius uxorem sterilitatis causa dimisit, qui, quanquam tolerabili ratione motus videbatur, reprehensione tamen non caruit, quia nec cupiditatem quidem liberorum conjugali fidei praeponi debuisse arbitrabantur. Sed quo matronale decus verecundiae munimento tutius esset, in jus vocanti matronam *corpus ejus attingere non permiserunt*, ut inviolata manus alienae tactu stola relinqueretur.“ In gleicher Weiſe werden fr. 6. pr. D. de liber. et posth. (28. 2.) Spadonen und Unfruchtbare in den Worten: „Spadonem quoque posse haeredem scribere. . . . quoniam nec aetas nec sterilitas ei rei impedimento est,“ einander gleichgeſtellt, ſo, daß beim Manne Spadonat auch Sterilität heißen kann, was dieſe Stelle bei Iſidor (Orig. lib. 17. cap. 5): „Spadones sunt surculi fruge carentes, ex ipsa appellatione, quod sint inhabiles fructu et sterilitate affecti“ beſtätigt. Der Spadonat beſteht aber immer in einem erkennbaren organiſchen Fehler*) und nicht jeder kann als Sterilität gelten**); es iſt daher nur die aus einem erkennbaren organiſchen Fehler entſtehende Sterilität beim Manne, welche eine Scheidung begründet. So war der Fall

*) Fr. 6. §. 2. fr. 7. D. de aedil. edict. (21. 1.) vgl. mit fr. 128. D. de V. S. (50. 16).

**) Fr. 6. §. 2. cit. V. de aedil. edict.

der Unvermögenheit aus einem nicht erkennbaren organiſchen Fehler oder aus einer allgemeinen Schwäche wenigſtens zweifelhaft geblieben. Er war zwar früher bekannt und im Geſetze, jedoch nur hinſichtlich der Auflösbarkeit der Eheverlöbniſſe *), berückſichtigt; Juſtinian hat ihn (528) auch in Betreff der Ehe durch const. 10. C. de repudiis (5. 17.) entſchieden und jene Lücke ſo ergänzt: „In causis matrimonii specialiter definitis, ex quibus recte mittuntur repudia, illam addimus, ut, si maritus uxori ab initio matrimonii usque ad duos annos continuos computandos coire minime propter naturalem imbecillitatem valeat, possit mulier vel ejus parentes sine periculo dotis amittendae repudium marito mittere: ita tamen, ut ante nuptias donatio eidem marito servetur.“ Durch Nov. 22. cap. 6. (536.) **) hat er dieſe Friſt auf 3 Jahre erweitert und ausdrücklich noch beigefügt, daß das Weib die Eheaufkündigung auch einſeitig und gegen den Willen des Mannes (vel si noluerit hoc maritus) erklären könne. Von der Sterilität des Weibes ſind keine nähern Merkmale angegeben, die man als erforderlich anſehen könnte.

*) Const. 5. C. de sponsal. (5. 1.)

**) „Per occasionem quoque necessariam et non irrationabilem distrahitur matrimonium, quondo aliquis impotens fuerit coire mulieri et agere, quae a natura viris data sunt: si biennium quidem secundum de hoc a nobis pridem scriptam legem transcurrat ex nuptiarum tempore, ille vero, quia pro veritate est vir, non ostendat; licebit enim mulieri aut ejus patribus disjungere matrimonium et mittere repudium, vel si noluerit hoc maritus: et hic siquidem dos, si quae omnino data sit, sequetur mulierem, et reddet hanc vir, si contigit eam accipi; propter nuptias autem seu ante nuptias donatio manet apud virum nihil de suo damnificandum. Hanc itaque legem corrigimus brevi quadam adjectione: non enim biennium numerari solum ex ipso tempore copulationis, sed *triennium* volumus: edocti namque sumus ex iis quae ante haec provenerunt, quosdam amplius quam biennium temporis non valentes postea potentes ostensos ministrare filiorum procreationi.“ So blieb die Geſetzgebung in dieſem Punkte und Nov. 117. c. 12. (541.) heißt es noch beſonders: „quae de eis prioribus nostris legibus continentur, firma esse sancimus.“

Solche Verbindungen waren also gültige Ehen, konnten aber ohne Nachtheil auch einseitig aufgelöst werden, wovon dann die Behörde nicht weiter Kenntniß nahm. Ob das Gebrechen der Eheabschließung voraufgegangen war, oder nicht, darauf kam es bei der Auflösung, den zuletzt von dem Manne erwähnten Fall ausgenommen, nicht an.

§. 3. Wie im röm. Rechte, so ist auch im kan. die Ehe der Eunuchen ungültig. Von der Lehre des röm. Rechtes läßt sich im kan. eine Abweichung hierin weder durch eine Gesetzesstelle, noch auch durch eine geltend gewordene Rechtsansicht nachweisen, weshalb zum Beweise für die Ungültigkeit die Hinweisung auf das gemeine Recht hinreichend wäre. Sie ist inzwischen auch ausdrücklich im kanon. Rechte ausgesprochen. So heißt es in c. 2. x. de frigid. et malef. (4. 15.) (v. J. 1180.), das gerade, wie in der pars decisa angegeben ist*), von dem Falle handelt: „Sicut puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio sic qui impotentes sunt, *minime apti ad contrahenda* matrimonia reputantur.“ Stärker, als durch die Erklärung der Unfähigkeit zur Eheabschließung kann die Ungültigkeit solcher Verbindungen nicht ausgedrückt werden. Daß diese Stelle aber eben von den in Rede stehenden Kontrahenten verstanden und in Anwendung gebracht wurde, ersehen wir aus der Glosse**), welche den Beweis, den man daraus gegen das Greisenalter ableiten möchte, so entkräftet: „Hac ratione videtur quod senes, quia naturali calore defecerunt, contrahere non possunt: sed contrarium est verum. C. de nuptiis. Sancimus. 27. quaest 1. nuptiarum. quia in senibus dicitur esse legis obsequium et humanitatis solatium.... Sed hic non loquitur de tali impotentia, *sed de eo, qui sectus est*, et qui perpetuo impotens est; sed senes aliquando aliquo beneficio moventur“ ***).

*) „Quod ob utriusque inguinis rupturam genitalia ejus essent abscissa.“

**) Verb. *impotentes*.

***) Es ist daher nicht richtig, was J. H. Böhmer, jus eccles. Pb.

Deſſen ungeachtet wollten Einige, weil ihnen eine Art von Fähigkeit zur Beiwohnung zugeſchrieben wird, ihre Verbindungen als gültig anſehen. Daß der Streit ſchon früh angeregt wurde, zeigt Leo's Nov. 98. (zwiſchen 887—893), welche die Ungültigkeit durch verſchiedene Gründe zu beweiſen ſucht, auf die verſuchten Verbindungen eine Strafe ſetzt und die Geiſtlichen mit Amtsentſetzung bedroht, welche ſie einſegnen würden *). Die Gloſſe beſpricht ebenfalls die abweichende Meinung **) ſo: „de istis castratis quidam sunt castrati, quidam caste nati, i. e. frigidi, et *isti non possunt contrahere* .... alii castrati bene possunt.“ So weit ſtimmt ſie, ſowohl in der Unterſcheidung der Zuſtände, als in Behauptung der Rechtslehre genau mit dem röm. Rechte überein; die letztere Anſicht von der Gültigkeit der Ehen der Spadonen beſchränkt ſie jedoch wieder, indem ſie ſagt: „Alii dicunt melius, quod nec isti possunt contrahere, cum cognoscere uxorem non possunt, et exiguntur in matrimonio tria bona re vel spe.“ Daran knüpft ſie dann eine dritte, welche bloß die erwähnte Fähigkeit erwägt, jedoch nur als eine denkbare („vel dicas,“ heißt es) an, ohne ſich dafür zu entſcheiden. Stellt man hiermit die oben angeführte, entſchieden ausgeſprochene Anſicht zuſammen, ſo kann nicht angenommen werden, die Gloſſatoren hätten der Gültigkeit dieſer Verbindungen das Wort geredet ***). Inzwiſchen währte der

---

4. tit. 15. §. 9. behauptet: „Jus canonicum de eunuchorum matrimonio nihil decernit: repulit eo sa clericatu .... nullibi vero a matrimonio, quin quod, cum nuptias cum frigidis aliisque ad consuetudinem conjugalem ineptis toleret, admittatque.... nec castratos ab iis absolute arcuisse videtur.... Addi posset, jus canonicum sub frigidis atque impotentibus eunuchos et castratos simul comprehendisse adeoque illis etiam vulgatum illud applicuisse, *qui non possunt vivere ut conjuges, vivant ut fratres et sorores.*“

*) Auf dieſe Novelle kann, weil ſie nicht recipirtes Recht iſt, nur geſchichtlich Rückſicht genommen werden.

**) Zu c. 25. C. 32. Q. 7. verb. *exsecti.*

***) Der h. Thomas von Aquin äußert ſich ebenfalls unbedenklich da-

Kampf der verſchiedenen Anſichten fort*) und begünſtigte bei geſunkenen Sitten ſolche Ehen, bis Sixtus V. ihm durch die allgemein angenommene**) Conſtitution vom 27. Juni 1587 ein Ende machte und vorſchrieb, daß ſie von Amtswegen nicht zugelaſſen und, wenn ſie verſucht worden wären, getrennt werden ſollten.

§. 4. Das Unvermögen durch andere Gebrechen und Mängel iſt im kanon. Rechte genauer beſtimmt und mehr beſchränkt, als im römiſchen. Hier erſcheint es, den beſprochenen Fall der Nov. 22. ausgenommen, unter den allgemeinen, unbeſtimmten und vielumfaſſenden Bezeichnungen von Krankheit und Unfruchtbarkeit; dort wird es als Unfähigkeit zur ehelichen Beiwohnung bezeichnet. „Nubere non possunt," heißt es einmal***) von den Betheiligten; dann:

---

gegen und ſagt, lib. 4. dist. 34. expos. text: „Divortium hoc modo (durch die gerichtliche Beweisführung) fieri debet, cum potentia coeundi allegatur . . . si est evidens impedimentum, ut in eunuchis, possunt statim separari."

*) Vgl. Sanchez l. 7. disp. 92. n. 15. 16. Kugler, tract de matr. quaest. 68. n. 20. 47. J. H. Bökmer, jus eccles. loc. cit. §. 9. 10.

**) Auf ſie berufen ſich alle bekannte Rechtslehrer: ſo, außer den eben angeführten, Gonzalez Telez ad cap. 5. h. t. Wiestner, lib. 4. tit. 15. §. 42. Ar. Fr. J. Thibaut, Syſtem des Pandekten-Rechtes §. 392, wo jedoch irrthümlich Pius V. († 1572) und das Jahr 1586 angegeben iſt. In den Statuten von Maximil. Heinrich iſt part. II. tit. XI. c. 3. §. 2. mit den Worten darauf hingewieſen: „Sciant (parochi) praeterea, Sixtum V. speciali constitutione declarasse, eunuchos et spadones matrimonia contrahere non posse et contracta irrita esse." Die hier einſchlägige Stelle lautet: §. 1. „Fraternitati tuae per praesentes committimus ac mandamus, ut conjugia per eunuchos et spadones, utroque testiculo carentes, cum quibusvis mulieribus, defectum praedictum vel ignorantibus vel scientibus, *contrahere prohibeas* eosque ad matrimonia quancodocunque contrahendi *inhabiles* auctoritate nostra declares, ea etiam quae de facto contracta sunt, *nulla, irrita et invalida* declares."

***) C. 29. C. 27. Q. 2. Die Gloſſe ſagt verb. *nubere:* „id est, carnaliter commisceri."

„non potuit carnaliter ab eo cognosci;“ *) ferner: „se non posse operam carni dantes commisceri“ und: „nunquam per commistionem carnis conjuncti *una caro* effecti“ **), auch, wie in der Nov. 22: „te esse frigidae naturae, ut non potuisses *coire* cum illa“ ***).

So iſt das Verhältniß auf eine genau beſtimmte Thatſache, auf das Nichtſetzen einer Handlung zurückgeführt. Auf den fernern Grund dieſer Thatſache und ob dieſer Grund als Krankheit gedacht werden könne oder nicht, kommt es nicht an. Auf den fernern Grund wird zwar Rückſicht genommen; allein nicht zur Subſummirung des Falles unter den Begriff von Unvermögen, ſondern um die Thatſache als möglich oder als wirklich zu erweiſen und zu begreifen. Ebenſo wenig kommt es auf den Erfolg in der Zeugung oder deſſen Mangel an. Denn dieſer Mangel iſt kein Scheidungsgrund mehr. „Tantum valet, lehrt c. 27. C. 32. Q. 7. mit dem h. Auguſtinus, illud sociale vinculum conjugum, ut, cum causa procreandi colligitur, *nec ipsa causa procreandi solvatur.* Posset enim homo (nach röm. Rechte) dimittere *sterilem* uxorem et aliam ducere, de qua filios habeat, et tamen *non licet. Manet vinculum nuptiarum*, etsi proles, cujus causa initum est, *manifesta sterilitate* non subsequatur, ita, ut jam *scientibus conjugibus*, non se filios habituros, separare tamen vel ipsa causa filiorum atque aliis copulare non liceat.“ Der Unfruchtbarkeit ungeachtet beſteht alſo das Eheband von Anfang an und kann um ihretwillen nicht gelöſet werden. Sie ſteht andern Leiden und Gebrechen in der Ehe gleich, welche oft ſchwer zu ertragen ſind, doch mit chriſtlicher Tugend und ehelicher Liebe verſchmerzt und als Tugendmittel benutzt werden müſſen. Denn: „si uxorem quis habeat *sterilem*, vel *deformem* corpore, sive *debilem* membris, vel coecam vel surdam vel claudam, vel si quid aliud, sive *morbis* et doloribus languoribusque confectam,

*) C. 6. X. h. t.
**) C. 2. C. 33. Q. 1.
***) C. 1. X. h. t.

et quidquid, excepta fornicatione, cogitari potest vehementer horribile, *pro fide et societate sustineat*“ *). Wenn eine Unfruchtbarkeit kein Scheidungsgrund iſt, ſo kann ſie noch weniger ein Nichtigkeitsgrund ſein, wie das Hinderniß, wofern Unvermögen übrigens mit Recht als ein ſolches aufgeſtellt wird, gedacht werden muß. Hiermit iſt denn der Begriff von Sterilität beſchränkt und von dem des Unvermögens ausgeſchieden. Auch von dem Erfolge wird im Geſetze Erwähnung gethan, indem der Beſchwerde gegen den Mann: „volo esse mater et filios procreare“ **) und gegen das Weib: „quia pater fieri cupiebat“ Gehör geſchenkt und auf den Grund: „quod eadem nunquam poterat esse mater et conjux“ ***) Gewicht gelegt wird; allein dieſes geſchieht nicht, um die Sterilität oder das Gegentheil zu ermitteln, ſondern um an jener Handlung das Erforderliche und ſie als eine ſolche näher zu bezeichnen, welche nach der von Gott getroffenen Einrichtung der Geſchlechter geeignet iſt, jenen Erfolg zu haben, ob ſie ihn nun auch wirklich hat, oder nicht, und um damit jene Thatſache zu beſtimmen. In der phyſiſchen Unfähigkeit zu dieſer ſo näher bezeichneten Handlung beſteht hiernach das Unvermögen außer dem in §. 3. beſprochenen Falle, oder in der phyſiſchen Unfähigkeit zur Bewirkung der oben angedeuteten Einheit, welche nach der allgemein angenommenen Anſicht des h. Thomas von Aquin die Schwägerſchaft erzeugt †).

§. 5. Ueber das Greiſenalter (senectus) erließ Juſtian die const. 27. C. de nuptiis (5. 4.): „Sancimus, nuptias, quae inter masculos et feminas majores vel minores sexagenariis vel quinquagenariis lege Julia vel Papia prohibitae sunt, homines volentes contrahere et ex *nullo modo* vel ex

*) C. 18. C. 32. Q. 5.

**) C. 2. C. 33. Q. 1.

***) C. 6. X. h. t.

†) Lib. 4. dist. 41. Q. 1. art. 1 ad 2: „vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commistionem seminum, unde ... nisi commistio seminis sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas.“

nulla parte tales nuptias impediri“ *). Weder das Alter an und für ſich, noch auch die es gewöhnlich begleitende Unfruchtbarkeit ſteht hiernach der Ehe gemeinrechtlich im Wege und wie daher nicht von Seiten des Staates, ſo wurde auch nicht von Seiten der Kirche eine ſolche Verbindung verhindert oder angefochten, ſondern als gültig behandelt. Nachkommenſchaft kann zwar vielleicht nie oder wenigſtens in vielen Fällen nicht erwartet werden, doch fällt das hohe Alter an ſich eben ſo wenig unter den Begriff von Unvermögen im Sinne des Rechtes, wie Sterilität, und bleibt, wie bei dieſer, eine Geſchlechts- und die übrige Lebensgemeinſchaft möglich, daher in dieſen Beziehungen die Zwecke der Ehe erreichbar und der Satz anwendbar: „tantum valet illud sociale vinculum conjugum, ut, cum causa procreandi colligitur, nec ipsa causa procreandi solvatur.“ Hier iſt auch c. 41. C. 27. Q. 1: „nuptiarum bonum semper est quidem bonum, sed in populo Dei fuit aliquando legis obsequium: nunc est *infirmitatis remedium*, in quibusdam vero *humanitatis solatium*“ einſchlägig, wovon die Gloſſe **) dieſe Anwendung macht: „Unde in senibus est humanitatis solatium, i. e. contrahitur, ut eis serviatur in suis necessitatibus ... et est argumentum hic, ex quo senes, qui jam arrigere non possunt, contrahunt: ergo et spado et frigidus potest matrimonium contrahere ... Sed non est verum,

*) Für unſern Zweck iſt dieſe Stelle Jedem ſattſam klar. Zum nähern Verſtändniſſe wird hier die Bemerkung zweier Punkte hinreichen. 1) Nach der lex Papia Popaea (v. J. 12. nach Chr.), wodurch die lex Julia (v. J. 7. nach Chr.) näher beſtimmt und erweitert worden war, wurde der Cölibat beſtraft. 2) Von dieſer Strafe befreite nicht die Ehe eines Sechszigjährigen oder einer Fünfzigjährigen und ſolcher Ehen wurden als ungleiche angeſehen (Ulp. XVI. §. 3. 4.); die Kinder galten daher nicht als rechtmäßige, ſie konnten nicht von den Eltern geſetzmäßig erben und die Eltern ſelbſt ſtanden, was Vermögen angeht, in Nachtheilen (const. 12. Q. de legitim. haered. (6. 58.). Dieſes Alles iſt durch die const. 27. cit. aufgehoben.

**) Verb. *quibusdam*.

quia non potest contrahi matrimonium, nisi ibi tria bona matrimonii vel re vel spe . . . de sene non simile; nemo enim est adeo senex, quin aliquando calere possit natura, vel artificio, quod non est in frigido, vel puero, vel spadone, et ideo senex habilis est ad contrahendum. Sufficit enim, quod prolem non evitat . . . Sic enim generare dicitur, ex quo non evitat prolem et aptus est ad coeundum.“ An einer andern Stelle *) widerlegt ſie den aus den Worten des Geſetzes gegen dieſe Ehen abgeleiteten Einwurf mit Hinweiſung auf die beiden oben angeführten Geſetzesſtellen. Hiermit ganz übereinſtimmend lehrt der h. Thomas von Aquin **): „Dicendum, quod vetuli, quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam, et ideo conceditur eis matrimonium, secundum quod est in remedium, quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturae.“

Nach der Natur der Sache und den hier vorgelegten Zeugniſſen von der in der Kirche herrſchend gebliebenen Anſicht fällt alſo das Greiſenalter nicht unter den Begriff von Unvermögen und hindert auch an und für ſich die Ehe nicht; dabei jedoch kann noch beſtehen, daß es, wie irgend ein anderes körperliches Gebrechen oder eine allgemeine fortdauernde Schwäche, in einzelnen Fällen der fernere Grund des Unvermögens iſt. Und dann kommt es bei der Beurtheilung der Thatſache, ihres Vorhandenſeins und ihrer Rechtsfolgen auf dieſen Grund eben ſo wenig, als in andern Fällen an

*) An der §. 3. ausgehobenen zu c. 2. X. h. t. verb. *impotentes.*

**) Lib. 4. dist. 34. Q. 1. art. 2. ad 3. Daſſelbe lehren Sanchez, l. cit. dist. 92. n. 19 — 22. Kugler, loc. cit. n. 542 u. 2022. Wiestner, instit. canon. loc. cit. §. 25. Engel, jus canon. lib. 4. tit. 15. §. 3. Auf der Synode von London vom J. 1382 wurde auch der Satz Wicleff's: „antiqui, qui ex cupiditate rerum temporalium vel spe mutuorum juvaminum aut ex causa excusandae libidinis, licet de prole desperent, copulantur ad invicem, non vere matrimonialiter copulantur,“ verworfen. Cfr. J. H. Böhmer, loc. cit. §. 6.

und kann er nicht gegen die Folgen schützen, welche das Gesetz an diese Thatsache geknüpft hat, wofern es nicht ausdrücklich eine Ausnahme feststellt. Diese Ausnahme aber läßt sich nicht nachweisen, vielmehr wird in obigen Zeugnissen vorausgesetzt, daß jene Thatsache nicht gegeben sei und dem im Alter Vorgerückten noch die Fähigkeit zu der fraglichen Handlung inwohne oder doch durch Nachhülfe herangebracht werden könne, daher denn, wo das Gegentheil wahr ist, das Eintreten der Rechtsfolgen mit vorausgesetzt.

§. 6. Man hat hier auch die Frage nach der Ehefähigkeit angeschlossen, wenn entweder die Geburt gewiß nicht ohne Lebensgefahr für die Mutter vor sich gehen, oder immer nur ein todtes Kind zur Welt kommen könnte. Diese Frage könnte nur erhoben werden, wenn das Gesetz wenigstens einen Wink dahin gäbe, daß das Unvermögen in die Unfähigkeit zur gefahrlosen Geburt zu setzen sei, oder anderweitige Bestimmungen gegen die Verbindungen solcher Leidenden aufstellte. Beides thut es nicht und an und für sich betrachtet fallen beide Fälle weniger unter den Begriff von Unvermögen, als die Unfruchtbarkeit. Denn sie setzen nicht allein die Vollendung der bei Unvermögen unmöglichen Handlung, sondern auch den wirklichen Erfolg durch die Zeugung schon voraus, der bei Unfruchtbarkeit nicht eintreten kann*). Es ist aber eine von der unserigen ganz verschiedene Frage, ob unter solchen Umständen die Handlungen, welche einen so traurigen Ausgang gewiß erwarten lassen, erlaubter Weise gesetzt werden dürfen. Dürfen sie es nicht: so müssen die Betheiligten sie unterlassen. Ein Weiteres folgt nicht daraus, insbesondere nicht, daß darum die Verbindung als von Anfang an ungültig oder auflösbar angesehen werden müsse. Inzwischen ist es annehmbarer, daß jene Handlungen gesetzt, d. h. gefordert und geleistet werden dürfen**).

---

*) Vgl. Sanchez loc. cit. disp. 92. n. 27—30.

**) Vgl. Sanchez loc. cit. disp. 102. n. 8—11. Kugler, loc. cit. quaest. 67. n. 2041—2046.

§. 7. Sind nun nach katholiſchem Kirchenrechte ſolche Verbindungen von Anfang an wirkliche und gültige, oder aber keine Ehen, oder ſind ſie bloß auflösbar? Daß durch das Unvermögen eine Trennung begründet iſt, bezeugen alle Stellen, welche davon handeln; ob aber dieſe Trennung auf dem Mangel einer Ehe von Anfang an beruht, oder aber bloß auf der Auflösbarkeit, iſt von Vielen gefragt und verſchieden beantwortet worden*). Die Frage iſt wichtig genug, hier näher erwogen zu werden, weil davon abhängt, ob das Unvermögen wirklich ein trennendes Ehehinderniß, oder nur ein Grund der Auflöſung iſt, womit denn wieder Vieles im Zuſammenhange ſteht.

Daß jetzt die Anſicht von der Nichtigkeit der Verbindung von Anfang an in der kath. Kirche die allgemeine iſt, kann leicht durch die Praxis und durch Auktoritäten nachgewieſen werden; das genügt jedoch nicht auf wiſſenſchaftlichem Gebiete.

Die Vertheidiger beider Anſichten berufen ſich auf die Natur der Sache und auf das poſitive Recht, die alſo für beide Haltpunkte darbieten, weshalb die Behauptung: das fordert das Naturrecht, und die bloße Hinweiſung auf die Geſetzesſtellen, wie zu geſchehen pflegt, den Beweis nicht liefern können. Eine nähere Erwägung wird die Ueberzeugung entſcheiden.

In den Fällen des Unvermögens kann die Ehe nie vollzogen (matrim. consummatum) werden; doch das nicht allein: ſie bleibt nicht bloß unvollzogen, ſondern iſt auch wegen einer phyſiſchen Unmöglichkeit unvollziehbar. Iſt ſie nun eine gültige und bleibend verpflichtende Ehe (matr. ratum)?

Wenn ſich beide geſund gebaute Ehetheile entweder vor der Verehelichung oder ſofort nach derſelben mit gegenſeitiger Einwilligung durch ein einfaches Gelübde der Keuſchheit verſtrickten, ſo würde auch ihre Ehe eine nicht vollzogene und eine unvollziehbare ſein (matr. non consummatum); doch wäre ſie, wie unbeſtritten iſt, eine vollgültige Ehe (matr. ratum).

*) Vgl. Wiestner loc. cit. §. 40—43. J. H. Böhmer, loc. cit. §. 13.

Dieſer Fall hat mit dem unſerigen Aehnlichkeit; doch ſind beide in dem Grunde, in der Unvollziehbarkeit und in der Verbindung ſelbſt ſo ungleich, daß von keinem auf den andern geſchloſſen werden kann. Dort ſteht der Vollziehung ein durch keine menſchliche Gewalt zu beſeitigender phyſiſcher, hier aber ein moraliſcher Grund entgegen, bei dem noch eine Beſeitigung durch Dispenſation möglich iſt und der ſo die Verbindung nicht an ſich und abſolut unvollziehbar macht. Dieſer moraliſche Grund ferner geht von dem eigenen Willen des Verpflichteten aus und ſetzt den ferneren Willensakten durch die übernommene Pflicht Schranken, ohne an der Perſon und ihren geiſtigen oder phyſiſchen Fähigkeiten etwas zu ſchwächen; hier iſt der Grund an der Perſon ſelbſt phyſiſch gegeben, hemmt nicht den Willen, ſondern die phyſiſche Kraft und iſt an der Perſon ſelbſt eine Schwäche, ein Mangel, der ſie zu der gänzlichen Lebens- und Geſchlechtsgemeinſchaft, worin die Ehe der geſund Gebauten beſteht, oder doch beſtehen kann, ganz untauglich macht. Da die Geſchlechtsneigung nicht ausſchließlich von der Bildung und Entwickelung einzelner Organe abhängt, ſondern als in der ganzen von Gott den beiden Geſchlechtern ertheilten Beſchaffenheit begründet angeſehen werden muß, ſo iſt auch, eines ſolchen Gebrechens ungeachtet, eine Verbindung der Gemüther in Folge der Geſchlechtsliebe möglich und in ſofern die Grundlage zu einer Ehe denkbar. Vermöge dieſer Geſchlechtsliebe und der daraus hervorgegangenen Vereinigung der Herzen kann, worauf die Vertheidiger der Auflösbarkeit Gewicht legen, eine gegenſeitige Hingebung und Lebensgemeinſchaft, nicht allein hinſichtlich der äußern Verhältniſſe an Gütern und Dienſten, ſondern auch was die innige Zuneigung und die gegenſeitige Pflichtachtung betrifft, beſtehen. In ſofern iſt auf ſie anwendbar, was in c. 3. C. 27. Q. 2. von der Verbindung der ſeligſten Jungfrau Maria mit dem h. Joſeph geſagt iſt: „**consensus ergo cohabitandi et individuam vitae consuetudinem retinendi interveniens, eos conjuges fecit. Individua vero vitae consuetudo est, talem se in omnibus exhibere viro, qualis ipsa**

sibi est et e converso.“ Allein auch angenommen, obgleich den Erfahrungen gemäß die mangelhafte oder unterdrückte Entwickelung gewiſſer Körpertheile auf die Geiſtesentwickelung und namentlich auf das Gemüth ſtörend einwirkt, die gegenſeitige Liebe wäre ſo innig, wie bei geſund Gebauten; ſo iſt doch die Lebensgemeinſchaft nicht ſo vollſtändig und kann nie die nämliche werden, weil die vollſtändige Geſchlechtsgemeinſchaft phyſiſch unmöglich iſt und dieſe doch im Begriffe von der Ehe einen weſentlichen Beſtandtheil ausmacht und mit zu jener Lebensgemeinſchaft gehört, wovon die angeführte Stelle handelt. Denn: „Ad individuam consuetudinem, heißt es dort ferner, pertinet, absque legitimi consensu viri et orationi aliquando non posse vacare nec *continentiam* profiteri.“ Wegen dieſes Mangels in der Verbindung kann denn ferner von den, nach c. 10. C. 27. Q. 2: „Omne . . . nuptiarum bonum . . . proles, fides, sacramentum,“ drei Hauptgütern der Ehe das einer Nachkommenſchaft ſich nicht einſtellen, nicht einmal als möglich gehofft werden. Ob das andere, das Sakrament, welches die Gloſſe von der Unauflösbarkeit verſteht, vorhanden ſein könne, iſt eben in Frage. Bei obwaltender Sterilität oder bei vorgerücktem Alter iſt zwar ebenfalls eine Nachkommenſchaft nicht zu erwarten; doch waltet noch der Unterſchied ob, daß dann eine vollſtändige Geſchlechtsgemeinſchaft und die Handlung, welche die Nachkommenſchaft immer bedingt, noch möglich ſind, hier aber das dazu fähige Subjekt fehlt. Dieſes iſt nicht die Wirkung des Geſetzes und nicht gleichſam als Strafe des natürlichen oder verſchuldeten Gebrechens zu denken, iſt auch nicht Folge des Mangels an Geſchlechtsliebe oder ihrer Schwäche, ſondern die natürliche Folge der phyſiſchen Beſchaffenheit, welche die gänzliche Geſchlechtsgemeinſchaft unmöglich macht und ſo objektiv das Entſtehen einer Ehe hindert, welche Folge daher denn nicht dann allein eintritt, wenn ein Theil oder wenn jeder derſelben durch den körperlichen Bau allgemein zur gänzlichen Lebensgemeinſchaft untauglich, d. h. abſolut unvermögend iſt, ſondern auch dann,

wenn beide in einem ſolchen gegenſeitigen Mißverhältniſſe ſtehen, daß ihnen jene Gemeinſchaft unmöglich wird, d. h. wenn ſie reſpektiv unvermögend ſind. Was die gegenſeitige Verpflichtung in der Verbindung angeht, ſo kann der unfähige Theil nicht als verpflichtet gelten, ſich wie in einer vollſtändigen Ehe zu verhalten und wie es vermöge der Natur des Inſtitutes darin erwartet und gefordert werden kann, weil es ihm phyſiſch unmöglich iſt, und der Andere kann auch nicht als verpflichtet gelten, auf die Erwartungen, welche die Verbindung mit ſich führt, zu verzichten und ſich allen übrigen Verpflichtungen zu unterwerfen, die einem Verhältniſſe eigen ſind, welches das ſeinige nicht wahrhaft und wenigſtens nicht ganz iſt. Er mag auf jene Erwartungen für ſich verzichten und ſich dieſen Verpflichtungen unterziehen; dadurch jedoch wird ſein Verhältniß an ſich noch kein anderes und noch keine vollſtändige Ehe und wird ſein Pflichtband noch kein aus dem Verhältniſſe ſelbſt entſprungenes, noch kein wahres objektives Eheband. Sind beide reſpektiv unvermögend, ſo ſteht ein Jeder dem Andern gegenüber in dieſer Lage, d. h. ein Jeder kann dem Andern unmöglich leiſten, daher auch nicht dazu verpflichtet ſein, was nach der allgemeinen Einrichtung Gottes die eheliche Gemeinſchaft einſchließt, und kann zugleich nicht verpflichtet ſein, auf die Erwartungen zu verzichten und doch die Obliegenheiten zu übernehmen, welche nach der ſittlichen Weltordnung mit derjenigen Verbindung verknüpft ſind, welche ſein Verhältniß objektiv nicht iſt und nicht werden kann, er mag verzichten und geſinnt ſein, wie er wolle.

§. 8. So kann eine Verbindung dieſer Art einer wahren Ehe an ſich nie gleich geſtellt werden. Ihr ähnlich und, als durch die Geſchlechtsliebe, die vorhanden vorausgeſetzt wird, herangebracht, ihr gleichartig iſt ſie, doch nie dieſelbe. Daher kann von ihr nicht gelten, was von der andern gilt. Mehr folgt aus der Natur der Sache nicht. Eine gültige Ehe insbeſondere nun kann die Verbindung nicht genannt werden, weil ſie keine Ehe und keine Verbindung iſt, von

welcher unſere Ehegeſetze ſprechen und woran wir bei jener Bezeichnung zu denken pflegen; damit iſt jedoch noch nicht erwieſen, daß ſie eine an ſich ungültige Verbindung ſei. Naturwidrig und an ſich unſittlich kann ſie nicht heißen; ſie kann vielmehr noch naturgemäß ſein und nur durch ſpezielle Umſtände und Vorausſetzungen unſittlich werden. In ſofern, als ein naturgemäßes und nicht unſittliches Verhältniß, kann ſie auch unter den Schutz des Geſetzes genommen werden, wenigſtens zeigt ſich an ihr keine Seite, welche das Einſchreiten der Geſetzgebung gegen ſie rechtfertigen oder auffordern könnte. Das Geſetz mag ihr aber einen Schutz angedeihen laſſen, welchen es will: eine Ehe kann ſie dadurch doch nie an ſich, ſondern nur durch eine rechtliche Fiktion werden. Machte die Geſetzgebung dieſe Fiktion geltend und legte der Verbindung juriſtiſch den Charakter einer wahren Ehe bei, ſo würde ſie weiter ſchreiten, als die Sache fordert, und den geſunden rückſichtlich jeden Theil über Gebühr und weiter verpflichten, als ſein Verhältniß mit ſich führt. Sie thut, wofern nicht beſondere Gründe ein Anderes nothwendig machen, genug, wenn ſie die Verbindung ſo lange auf ihrem Werthe beruhen und fortbeſtehen läßt, als ſich die Betheiligten dabei zufrieden geben, dieſe jedoch in ihren natürlichen Rechten ſchützt.

In dieſen Grenzen hielt ſich das röm. Recht. Durch die Zuläſſigkeit der Scheidung in Güte waren die Intereſſen der Einzelnen berückſichtigt; zu einer ſtrengern Sonderung und Scheidung der Verhältniſſe und der Begriffe hatte es kein Bedürfniß; in der katholiſchen Kirche aber wurde dieſes Bedürfniß durch die Lehre von der Unauflösbarkeit der Ehe um ſo unabweislicher, je mehr es ihr gelang, dieſe Lehre auch im Leben durchzuführen.

Hier darf man jedoch noch nicht ſo ſchließen: wurden ſie als wahre und wirkliche Ehen angeſehen, ſo mußten ſie unauflösbar ſein; nun ſind ſie aber auflösbar, daher nicht als wahre Ehen anzuſehen. Denn eben jede nicht vollzogene Ehe galt und gilt unbeſtreitbar noch als ſo durch das feierliche

Gelübde des einen Theiles auflösbar, daß der andere Theil eine neue Ehe eingehen kann, auch iſt allgemein angenommen, daß eine ſolche Ehe durch Dispenſation auflösbar iſt: und doch iſt ſie von Anfang an eine wahre und vollgültige Ehe. So könnte noch angenommen werden, daß eine nicht vollzogene Ehe ebenfalls auflösbar ſei, wenn ſie wegen Unvermögen unvollziehbar iſt, ohne deßhalb als von Anfang an ungültig angeſehen zu werden. Dieſe Annahme ſcheinen Aeußerungen in c. 2. C. 33. Q. 1. und der Umſtand zu beſtätigen, daß namentlich die röm. Kirche ſolche Verbindungen nicht zu trennen pflegte.

In jener Stelle wird auch die Anfrage, wie es in Fällen dieſer Art zu halten ſei, unter Anderm erwiedert: „Quod *si retinaculum conjugale* voluerint *rescindere*, maneant utrique innupti;“ und von dem Weibe heißt es: „quod si mulier causatur et dicit: volo esse mater et filios procreare, et uterque eorum septima manu propinquorum tactis sacrosanctis reliquiis jurejurando dicat, ut nunquam per commistionem carnis conjuncti una caro effecti fuissent, tunc videtur mulierem secundas nuptias contrahere posse;“ doch wird beigefügt: „Humanum dico *propter infirmitatem* carnis eorum.“ Es iſt alſo, ſcheint es, eine wirkliche eheliche Verbindung (retinaculum conjugale) vorausgeſetzt, welche zwar aufgelöſet werden kann (si voluerint rescindere), jedoch ſo vorhanden und ſo ſtark iſt, daß die Ehetheile nach der Strenge des Rechtes beiſammen bleiben, oder nur, wie wir es zu bezeichnen pflegen, von Tiſch und Bett ſollten getrennt leben können, ohne wieder heirathen zu dürfen, und daß nur ausnahmsweiſe und aus weiſer Oekonomie, d. h. dispenſativ, nur um größern Uebeln vorzubeugen (propter infirmitatem carnis eorum) dem geſunden Theile eine zweite Ehe geſtattet werden kann.

Die Stärke dieſes Beweiſes hängt von der Bedeutung ab, den das Eheband (retinaculum conjugale) in der Stelle hat. Bezeichnet es das eigentliche innere Band der Ehe (unſer vinculum matrimonii), ſo ſind die fraglichen Ehen hier unbe-

ſtreitbar als von Anfang an gültige Ehen gedacht; iſt der Ausdruck aber nur von dem äußern Verhältniſſe des Zuſammenlebens zu verſtehen, ſo wird der Beweis zu nichten. Daß er aber nur in letzterm Sinne gebraucht ſei, zeigt der Beiſatz, daß die ſich Scheidenden unverehlicht bleiben ſollen (maneant utrique innupti). Die Scheidung von Tiſch und Bett wird Auflöſung des Ehebandes, mithin nur das äußere Zuſammenleben wie in einer Ehe (die cohabitatio) Eheband genannt. Daher konnte denn auch die neue Verbindung zweite Ehe heißen, und kann aus der Benennung hier nichts abgeleitet werden, wo darnach gefragt wird, ob das Ehe genannte Verhältniß als von Anfang an gültig gedacht wurde. Und dafür gibt die Stelle keine genügende Auskunft. Daß aber die Scheidung ungerne geſehen wurde, hängt mit dem Herkommen, ſie nicht zugeſtatten, zuſammen, welche in der Stelle ſofort zu Anfang voraufgeſchickt iſt.

„Iste vero," heißt es von dem Manne, „si non potest ea uti pro uxore, habeat eam quasi sororem." Auf dieſes Herkommen wird wiederholt hingewieſen. Außer c. 4. u. 5. X. h. t. wird es von Alexander III. (i. J. 1180) in der pars decisa von c. 2. eod. ſo erwähnt: „Verum licet romana ecclesia non consueverit propter naturalem frigiditatem, nec propter alia maleficia legitime conjunctos dividere, si tamen consuetudo generalis gallicanae ecclesiae habet, ut hujusmodi matrimonium dissolvatur: nos patienter tollerabimus, si secundum eandem consuetudinem eidem mulieri, cui voluerit, nubendi in Domino concesseris facultatem." Noch in einer andern Entſcheidung hat es Alexander zur Anwendung gebracht*): „Super eo vero, antwortete er, quod de illo nobis significasti, qui cum procreare velit filios, uxori suae nunquam carnis debitum reddidit, vel reddere potuit: ing. t. t. r., quod diversa sint inde decreta et diversae sententiae; sed consuetudo est romanae ecclesiae in similibus taliter tenere, quod si non potest eam sicut uxorem habere,

*) Bei Gonzalez Tel. zu c. 4. X. h. t.

ipsam habeat sicut sororem.“ Strenger hält dieſe Entſcheidung von Clemens III. († 1191)*) daran feſt: „Literas tuas recepimus, ex quarum tenore cognovimus, quod cum later praesentium quandam foeminam, jam elapso quinquennio, sibi copulasset, et secum per tres menses in eodem lecto dormisset, maleficio suo creditur impeditus, quod cognoscere illam nequit; suber quo sedis apost. litteras recepisti, in quibus continebatur, quod de romanae ecclesiae consuetudine non erat talium matrimonium separandum: unde convocatis eis ad tuam praesentiam, cum viverent separatim, compulisti eos ad habitationem redire communem: et licet postmodum in eadem domo et lecto fuissent, et homo multa verba, sicut tibi constitit, eidem foeminae contulisset, ei tamen non potuit carnaliter commisceri: propter quae tu timens, ne idem vir homicidii reatum incurrat, quid in hoc casu esset agendum, nos consulere voluisti. Quocirca d. t. p. a. s. m. quat. pro memoratis occasionibus non dimittas, quin praedictos verum et uxorem per censuram ecclesiasticam insimul habitare compellas.“ Dieſe Stellen enthalten zwar kein geltendes Recht, doch ſind ſie geeignet, über die Anſicht von dem Werthe der fraglichen Verbindungen Aufſchluß zu geben. Keine derſelben, wie auch keine der beiden geltend gewordenen, gibt einen Wink dahin, als wären dieſe Verbindungen für vollgültige Ehen gehalten worden. Sie äußern über ihre innere Gültigkeit nichts und berufen ſich nur auf jenes Herkommen, das ſie ausdrücklich als ein partikulares und nicht allgemein anerkanntes bezeichnen. Die Strafandrohung in der Entſcheidung von Clemens III. iſt durch die ſpeziellen Umſtände veranlaßt. Die Trennung nach einem Zuſammenwohnen von drei Monaten war geſetzwidrig und das vorgebliche Unvermögen nicht erwieſen, die Geſinnung des Mannes, von welcher ein Gattenmord befürchtet wurde, mußte den Verdacht ſteigern und bei dem Allen war in der Sache ſchon eine Apoſtol. Entſcheidung ergangen. Die Ge-

*) Ibid. zu c. 3. eod.

wohnheit ſelbſt bezeugt nichts für die innere Gültigkeit jener Ehen, ſondern nur die Fortdauer der öffentlichen Mißbilligung der Trennung aus ſolchen Urſachen, welche ſich ſchon bei der Scheidung des Spurius Carbilius (§. 2.) ausſprach, dann den Einfluß des röm. Rechtes auf die öffentliche Meinung über dieſen Gegenſtand und daß auch die Kirche in dem Fortbeſtehen dieſer Verbindungen an ſich nichts Unerlaubtes ſah, nicht aber, daß ſie dieſelben für wahre Ehen (matr. rata) hielt und behandelt wiſſen wollte.

Zum Beweiſe für die Ungültigkeit von Anfang an pflegt auf c. 2. X. h. t. hingewieſen zu werden*); allein dieſe Stelle handelt von Eunuchen (§. 3.) und kann daher nicht ohne Weiteres auf die Fälle des Unvermögens wegen anderer Gebrechen angewendet werden. Aus dem nämlichen Grunde iſt die Konſtitution von Sixtus V. (§. 3.) ebenfalls nicht anwendbar**). Die Gleichſtellung der Eunuchen mit den Unmündigen (pueri) in c. 2. cit. iſt nicht bloß in dem Unvermögen an ſich, ſondern auch darin begründet, daß, wie wir noch ſehen werden, in jenen Fällen die Verbindungen von Amts wegen nicht zugelaſſen und ſie eben ſo, wenn ſie verſucht wurden, getrennt werden, was ſich von den übrigen Fällen des Unvermögens ſchon darum nicht erwarten läßt, daß die Trennung dieſer Ehen in der Kirche ſogar nicht einmal gerne geſehen wurde.

Die geſuchte Auskunft über unſere Frage gibt c. 6. X. h. t. Das Weib war als unvermögend erkannt und nach der gerichtlichen Unterſuchung und Entſcheidung dem Manne eine neue Ehe geſtattet worden; ſpäter aber ward das vermeintliche Unvermögen des Weibes gehoben. Innocenz III. erkannte (1204) auf den vorgelegten Fall: „Nos tamen perspicaciter attendentes, quod impedimentum illud non erat perpetuum, quod praeter divinum miraculum per opus humanum

*) S. Thom. sent. 4. dist. 34. art. 2. Sanchez loc. cit. disp. 92. n. 2. Kugler, loc. cit. §. 1440. J. H. Böhmer, loc. cit. §. 15.

**) Unter Andern bezieht ſich auch Wiestner loc. cit. §. 42. darauf.

absque corporali periculo potuit removeri, sententiam divortii per errorem, licet probabilem, novimus esse prolatam; cum pateat est postfacto, quod ipsa cognoscibilis erat illi, cujus simili commiscetur; et *ideo* inter ipsam et primum virum dicimus *matrimonium exstitisse.*“ Hier wird der Beſtand der Ehe von Anfang an abhängig erklärt von dem nicht wirklichen Vorhandenſein des Unvermögens von Anfang an: weil das Unvermögen von Anfang an nicht vorhanden war, ſo beſtand eine wirkliche Ehe, zu deren Vernichtung die Scheidungs-Sentenz keinen Einfluß hatte; wäre alſo umgekehrt das Unvermögen von Anfang an vorhanden geweſen, ſo hätte auch von Anfang an keine Ehe beſtanden. Die Gültigkeit dieſes Schluſſes wird dadurch befeſtigt, daß gegen Ende eben unſere Frage: ob mit einem ſolchen Weibe eine gültige Ehe abgeſchloſſen werden könne, als durch obige Entſcheidung beantwortet erklärt wird, indem es dort heißt: „Per haec autem quaestionem illam noveris *esse solutam*, qua quaeritur, utrum ea, quae adeo arcta est, ut nulli possit carnaliter commisceri, nisi per incisionem aut alio sibi modo violentia inferatur, non solummodo levis, sed forte tam gravis, ut ex ea mortis periculum timeatur, *ad matrimonium contrahendum debeat idonea* perhiberi.“ Da die Frage nach der Fähigkeit zur Abſchließung einer Ehe von Seiten einer Unvermögenden durch das Vorherige gelöſet ſein ſoll, ſo iſt damit die Antwort ſelbſt gegeben: ſie ſei dazu unfähig, d. h. ſie könne keine Ehe abſchließen, oder was ſie abſchließe, ſei keine Ehe. Daß aber die Verbindung nicht bloß dann von Anfang an ungültig iſt, wenn das Weib, ſondern auch wenn der Mann unvermögend iſt, folgt ſchon aus der Natur der Sache, aus der Gleichheit beider Theile vor dem kirchlichen Geſetze, aus dem oben beſprochenen c. 2. C. 33. Q. 1. und aus c. 7. X. h. t., das von einem unvermögenden Manne handelt und mit der Weiſung ſchließt: „si ita est, et vobis constiterit, praefatum virum et mulierem .... commisceri carnaliter nequivisse, proferatis divortii sententiam inter eos.“ Daß ferner die Ungültigkeit der Ehe, oder die

Unfähigkeit zur Abschließung einer Ehe nicht von dem abso-luten, an einem Theile gedachten Unvermögen allein, sondern auch von dem respektiven abhängig ist, ergibt sich aus der speziellen Entscheidung des vorgelegten Falles, worin eben das respektive Unvermögen berücksichtigt und gedacht ist, in-dem es heißt: „cum pateat ex postfacto, quod ipsa cognos-cibilis erat *illi, cujus simili* commiscetur.“ Hätte sich also herausgestellt, daß der fragliche Theil einem ähnlich Ge-bauten gegenüber, d. h. respektiv unvermögend gewesen, so wäre das Hinderniß ein andauerndes und die Ehe nicht vor-handen gewesen.

So verstand auch schon Gratian das c. 29. C. 27. Q. 2., woraus er diesen Schluß zieht: „Ecce impossibilitas coeundi, si post carnalem copulam inventa fuerit in aliquo, non solvit conjugium. Si vero *ante carnalem* copulam deprehensa fue-rit, liberum facit mulieri, alium virum accipere. Unde appa-ret, *illos non fuisse conjuges.*“ Seine Behauptungen haben zwar kein gesetzliches Ansehen, allein sie hatten doch auf die Glosse wie auf die Bildung der Rechtsansichten Einfluß und geben Zeugniß, wie schon zu seiner Zeit die Ehen der Un-vermögenden angesehen wurden.

Was die Glosse angeht, so fügt sie 1) zu den Worten in der erörterten Stelle: „debeat idonea perhiberi,“ bei: „et certe non,“ faßte also die Stelle in dem eben vorgetragenen Sinne auf und bemerkt 2) ferner zu den Worten: *ex futuro:* „Nec intellige, quod matrimonium retrotrahatur, sed hoc ideo dicit, quia in dubio est, an sit matrimonium cum primo, nec intelligas, quod tunc primo incipiat esse matrimonium cum primo, cum incipiat esse apta sibi, sed tunc primo declara-tur *fuisse matrimonium.*“ An einer andern Stelle*) lehrt sie 3): „Quaecunque autem impossibilitas sit, non impedit matrimonium contractum et consummatum, sed bene *contra-hendum,*“ was sie 4) anderswo**) so erklärt: „impotentia

*) C. 33. Q. 1. pr.

**) Zu c. 1. X. h. t. pr.

coeundi *impedit matrimonium et dirimit*," auch 5) ſo *): „nota, quod cum inhabili ad coitum *nullum est matrimonium*," wovon ſie denn die Folge angibt **): „cum *nullum* sit matrimonium, *non tenetur alter alteri*." Daſſelbe behauptet ſie ***) von dem reſpektiven Unvermögen: „innuitur hoc et ex eo, quod in fin. hujus cap. dicitur, quod si prior vir non possit eam cognoscere sine gravi periculo, quod non sit reddenda primo viro, licet ex postfacto per consuetudinem secundi viri reddita sit apta priori, quod bene potest concedi, quia non fuit matrimonium inter eos."

Das Bisherige wird zur Begründung und Nachweiſe des geltenden Rechtes hinreichen. Als fernere Beſtätigung folge, ſtatt alles Andern, zumal es nebſt der Gloſſe die Quelle faſt aller Beweisführungen der Theologen und Kanoniſten hierüber enthält, hier noch, was der h. Thomas von Aquin ****) darüber lehrt: „Dicendum, ſagt er, quod in matrimonio est contractus, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum; unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio, si aliquis se obliget ad hoc, quod non potest dare vel facere, ita non est conveniens matrimonio contractus, si fiat ab aliquo, qui debitum carnale solvere non possit: et hoc impedimentum vocatur impotentia coeundi nomine generali, quae quidem potest esse vel ex causa intrinseca naturali, vel ex causa extrinseca accidentali, sicut per maleficium;" ferner: „Quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quod ille, qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum, quo se obligat ad ejus solutionem."

§. 9. In dem geführten Beweiſe wird vorausgeſetzt, daß das Unvermögen ſchon vor der Eheabſchließung vorhanden war. Das Unvermögen iſt der Grund davon, daß durch

*) Zu c. 3. eod. pr. vgl. ibid. verb. *contraxit* und verb. *medicorum*. Zu c. 4. X. eod. pr.

**) Zu c. 5. X. eod. verb. *ambo*.

***) Zu c. 6. X. eod. verb. *simili*.

****) Sent. 4. dist. 34. Q. 1. art. 2. u. ad 4.

die Vereinbarung kein eheliches Verhältniß kann herangebracht werden, oder daß nicht wirklich zu Stande kommt, was die Vereinbarung beſagt (§. 7.), und daſſelbe macht den daran Leidenden zur Abſchließung einer Ehe unfähig (ad contrahendum matrimonium non idonea, §. 8.). Waltete es nicht ob, ſo konnte es auch nicht hindern, daß durch die Vereinbarung ein wirkliches eheliches Band und eine wahre Ehe entſtanden, und konnte die ſich Verbindenden nicht unfähig machen, eine Ehe einzugehen. Das nach der Eheabſchließung ſich einſtellende Unvermögen kann alſo das Entſtehen der Ehe nicht hindern, da ſie ſchon vor ihm beſtand; es könnte daher dann nicht gefragt werden, ob dieſes ein trennendes Ehehinderniß in dem allgemeinen gangbaren Sinne, ſondern ob es ein Scheidungsgrund ſei, d. h. ob ſein Eintreten die vorhandene Ehe vernichte, oder ein Grund zur Auflöſung ſei. Beides nicht, wie ſich ſchon nach c. 18. C. 32. Q. 5. (§. 4.) daraus erkennen läßt, daß kein körperliches Uebel irgend die Ehe auflöſet, und durch c. 25. C. 32. Q. 7: „Hi, qui matrimonium sani contraxerunt et uni ex duobus amentia, aut furor, aut aliqua infirmitas accesserit, ob hanc infirmitatem conjugia talium solvi non possunt. Similiter sentiendum de his, qui ab adversariis excoecantur, aut membris truncantur, aut a barbaris *exsecti* sunt,“ ſpeziell entſchieden iſt. Das Geſetz unterſcheidet nicht ausdrücklich die Fälle, wenn das Unvermögen vor oder wenn es nach Vollziehung der Ehe (vel nondum, vel jam consummato matr.) eintritt; doch ſind es nicht nur faktiſch, ſondern auch rechtlich zwei verſchiedene Lagen, da die nicht vollzogene Ehe durch das Gelübde und überhaupt durch Dispenſation aufgelöſet werden kann, wovon das c. 3. X. h. t. ein Beiſpiel liefert *).

*) Die pars decisa lautet: „Si vero ex culpa viri hoc provenit; licet non sit tutum indulgeri ei, ut aliam accipiat, tamen sub dissimulatione poteris sustinere: quia tutius est unam, tanquam uxorem habere, quam multis peccare.“ Die in der oben angeführten Stelle Gratian's zu Grunde liegende Anſicht, welche zu c. 1. C. 33. Q. 1. wieder ſo ausgeſprochen iſt: „conjugium con-

§. 10. Das Unvermögen kann auch die abgeschlossene Verbindung als wahre Ehe nur dann ungültig machen, wenn es ein bleibendes (impot. perpetua), nicht aber, wenn es bloß ein vorübergehendes (impot. temporalis), d. h. ein solches ist, das entweder von selbst vergeht, oder doch durch ärztliche Hülfe gehoben werden kann. Denn nur durch ersteres ist die Unmöglichkeit der gänzlichen Lebensgemeinschaft, wie in einer Ehe, gegeben, nicht aber durch letzteres: und diese Unmöglichkeit allein hindert das Entstehen des Verhältnisses als einer wahren Ehe. Daher denn: „quod impedimentum illud *non erat perpetuum* .... dicimus, *matrimonium exstitisse*," und erst, wenn es bleibend ist, kann der betreffende Theil als zur Eheabschließung unfähig angesehen werden *).

Ein bleibendes ist das Unvermögen, wenn es durch Anwendung erlaubter Mittel und durch menschliche, insbesondere ärztliche Hülfe gar nicht, oder nur mit Gefahr des Lebens gehoben werden kann. Denn „illud impedimentum *non erat perpetuum*, quod praeter divinum miraculum per *opus humanum absque corporali periculo* potuit removeri." Die zulässige Art der Beseitigung des Umstandes ist nicht näher angegeben; doch sind unerlaubte Handlungen von selbst ausgeschlossen, und das Hinderniß würde ein bleibendes sein, wenn es denkbarer Weise nur durch eine unsittliche Handlung gehoben werden könnte, weil das Unsittliche zugleich rechtlich unmöglich ist und das Gesetz das Bestehen eines

---

firmatur officio ... postquam vero officio confirmatum fuerit, nisi causa fornicationis, non licet viro uxorem dimittere vel uxori a viro discedere. Verum *antequam confirmetur*, impossibilitas officii solvit vinculum conjugii," ist ohne gesetzliches Ansehen geblieben und beruht auf nicht gehöriger Scheidung der abgeschlossenen Ehe (sponsalia de praesenti) von den Verlöbnissen (sponsalia de futuro), welche nach älterm Rechte durch die Beiwohnung in wahre Ehen (sponsalia de praesenti) übergingen.

*) Der Zustand des Krankseins fällt nicht unter den Begriff von Unvermögen, oder eine Krankheit verursacht doch nur ein vorübergehendes Unvermögen, weßhalb die auf dem Krankenbette abgeschossenen Ehen gültig sind.

Rechts- und Pflichtbandes nicht durch eine unsittliche Handlung bedingen kann. Auf ärztliche Hülfe aber weiset die Sache selbst hin, wenn es auch nicht in c. 3. x. h. t. hieße: „si vitium illud mulier a natura contraxit, *nec ope medicorum poterit adjuvari.*“ Daß ferner hier die körperliche Gefahr (corporale periculum) eine Lebensgefahr bezeichnen soll, bieten schon die Worte dar und setzen diese: „quae adeo arcta est, ut nulli possit carnaliter commisceri, nisi per incisionem, aut alio sibi modo violentia inferatur, non solummodo levis, sed forte *tam gravis,* ut ex *ea mortis periculum timeatur,*“ außer Zweifel. Die Bestimmung Laymann's*): „Nota autem primo, quod dixi impotentia perpetua, qualis est, quae neque arte medica, neque consuetis ecclesiae exorcismis tolli potest, *etsi tolli possit* cum periculo vitae *aut gravissimi morbi,*“ ist zu erweiternd und nicht gerechtfertigt. Eine Behufs der Heilung zu bestehende sehr schwere Krankheit ist noch keine Lebensgefahr und deshalb das Hinderniß kein bleibendes.

So lange demnach das Unvermögen ohne Lebensgefahr gehoben werden kann, ist und bleibt die Verbindung gültig und kann keine Trennung erkannt werden; so lange ist also auch der gesunde Theil befugt, die Leistungen zu fordern, welche die Ehe mit sich bringt, daher der andere verpflichtet, sich der, obgleich etwa sehr schmerzlichen ärztlichen Heilung zu unterwerfen, doch nicht bis dahin, daß sein Leben in Gefahr kommen würde. Die Glosse erinnert**): „Intellige, quod dicit: non poterit adjuvari ope medicorum sine periculo corporali; alias non deberent separari, immo modicam (das Gesetz sagt: non levem, sed gravem, obgleich nicht: tam gravem, ut etc.) violentiam debet sustinere;“ ferner***): „Mulier *non tenetur subire periculum* corporis, ut reddatur apta viro;“ dann****): „ubi vero *grave periculum* timeretur,

*) Lib. 5. tract. 10. part. 4. cap. 11. §. 2.

**) Zu c. 3. x. h. t. verb. *medicorum.*

***) Zu c. 6. x. h. t. pr.

****) Ibid. verb. *corporali periculo.*

non est matrimonium; sed ubi *levi periculo* potest removeri, debet illud pati," eine mildernde Erweiterung, welche das Geſetz ſelbſt nicht ändern kann, und mit Recht von Vielen gegen Andere, welche der Gloſſe folgten, gemißbilligt wird*). Ob die Heilung lebensgefährlich ſei, muß kunſtmäßig ermittelt und feſtgeſtellt werden. Blieben dabei die Aerzte über die Größe der Gefahr unentſchieden, ſo würde ſie noch eine zu befürchtende ſein (periculum timeatur) und als vorhanden gelten müſſen. Täuſchten ſie ſich, und es ſtellte ſich keine Lebensgefahr ein, ſo wäre und bliebe die Gültigkeit der Ehe durch die Täuſchung ungeſchwächt. Beſtünde das Hinderniß nicht, wie hier vorausgeſetzt iſt, einſeitig in dem körperlichen Gebrechen eines Theiles, ſondern als reſpectives in einem gegenſeitigen Mißverhältniſſe, das durch die ärztliche Behandlung beider Theile, oder nur des einen, ſei es auch an ſich geſund gebauten Theiles, gehoben werden könnte; ſo wäre das Hinderniß noch immer nicht ein bleibendes, daher die Verbindung eine gültige und jeder Ehetheil verpflichtet, ſich den Behandlungen zu unterwerfen, welche die Erreichung des Zweckes nothwendig machte. Weder die Natur der Sache, noch auch das Geſetz berechtigt zur Annahme, daß nur der etwa an dem hinderlichen Gebrechen leidende Theil ſich der Hülfe unterziehen müſſe und daß nur das an ihm nicht zu beſeitigende Hinderniß in Betracht komme und die Ehe ungültig mache, wenn es nicht gehoben werden könnte. Hiernach kann die Verbindung einer noch Unverletzten mit einem Schwächlichen nicht als eine ungültige ausgegeben werden und muß jene als verpflichtet gelten, die ärztliche Behandlung zu beſtehen, welche des Zweckes wegen als nothwendig erachtet wird. Kugler theilt mit einigen Andern in allem Ernſte**) die Meinung, der geſunde Theil brauche ſich keine ſchmerzliche Behandlung gefallen zu laſſen, namentlich nicht die Unverletzte, welche die Verletzung nur durch einen Mann fordern könne; allein auch der an dem Gebrechen leidende Theil muß nicht darum ſich der

*) Vgl. Sanchez, disp. 93. n. 17. 18.

**) A. a. O. §. 2057.

ſchmerzlichen Behandlung, gleichſam als Strafe, unterwerfen, weil er gerade das Gebrechen trägt und das Hinderniß an ihm liegt, ſondern weil das Hinderniß überhaupt beſeitigt werden kann, daher eine Ehe und mit ihr die eheliche Pflicht beſteht und den Grund abgibt, ſich der Behandlung zu unterziehen. Die Unverletztheit aber iſt eine bloße körperliche Beſchaffenheit, die nur Vorzug und Werth hat durch die Sittenreinheit, welche ihr Vorhandenſein vorausſetzt, und dieſe Sittenreinheit wird durch eine ärztliche Behandlung zu vernünftigen und chriſtlich erlaubten und guten Zwecken aus einer beſtehenden Pflicht nicht gehoben oder geſchwächt*).

§. 11. Ob der eine Theil vor der Verbindung Kenntniß von dem Unvermögen des Anderen gehabt hat, oder nicht, ändert an dem Verhältniſſe an ſich nichts und ertheilt ihm keine Gültigkeit als Ehe**). Denn nicht von dieſer Kenntniß, ſondern von dem Vorhandenſein des objektiven Umſtandes hängt hier das Weſen der Verbindung ab. Die frühere Kenntniß von dem Unvermögen kann ihr keinen Charakter beilegen, den ſie weder ihrer Natur nach, noch auch durch das Geſetz hat, d. h. ſie kann ſie nicht zu einer wirklichen Ehe machen. Daher kann der eine Theil durch ſeine Kenntniß auch nicht verpflichtet werden, als in einem Verhältniſſe lebend, worin er nicht lebt, wenn nicht das Geſetz dieſem

*) St. Thom. sent. 4. dist. 34. art. 2. ad 5: „non potest esse perpetuum impedimentum naturale in viro respectu unius personae et non respectu alterius; sed si non possit implere carnalem actum cum virgine et possit cum corrupta, tum medicinaliter . . . posset . . . . frangere . . . . nec esset hoc contra matrimonium, quia . . . fieret . . . ad medicamentum.“

**) Einige wollen die Ungültigkeit von der Unkenntniß abhängig ſein laſſen. Dann wäre die Täuſchung der eigentliche Grund der Nichtigkeit, was ſie nicht iſt. Dieſer Anſicht iſt auch J. H. Böhmer loc. cit. Er ſagt §. 13.: „Progredior jam ad alterum casum, quando quis *ignorans* cum inhabili has inierit nuptias easque solvi ob inhabilitatem petat,“ und §. 17.: „Nullitatem hujus matrimonii *ignoranter* cum inhabili contracti declarant praeter rectam rationem leges romanae, canonicae et aliorum quorumcumque populorum,“ ohne jedoch den Beweis zu liefern.

Wiſſen jene Wirkung beilegt, was es nicht thut. Der Wille nun, ſich dennoch ſo zu verpflichten, kann mit der Kenntniß noch nicht ohne Weiteres als ſtillſchweigend erklärt vorausgeſetzt werden, weil dieſes nicht in der Natur des Geſchäftes liegt; allein auch durch den ausdrücklich erklärten Willen wird das Verhältniß noch keine Ehe, weil ſeinem Willen eine ſolche Wirkung an ſich nicht beiwohnt und das Geſetz ſie ihm nicht ertheilt hat. Aus dieſem erklärten Willen könnte für ihn höchſtens die Verpflichtung entſpringen, Zeit Lebens in der Verbindung zu bleiben. Dann aber wäre die Unauflösbarkeit nicht eine Folge der zu Stande gebrachten Verbindung an ſich, ſondern einer ganz ſpeziellen Vertragspflicht, die nicht nach Ehegeſetzen, ſondern nach den Geſetzen ſpezieller Verſprechungen beurtheilt werden müßte. Eben daher aber wäre auch ſie, wie alle ähnliche Verträge immer noch zweiſeitig auflösbar, unter Umſtänden auch einſeitig und müßte der Richter die nachgeſuchte Scheidung erkennen, weil das Geſetz dieſem Verhältniſſe jenen Schutz nicht zuſpricht und nicht zuſprechen kann, weil er dem Geſunden ein ſittlich gefährlicher Zwang werden könnte. Es iſt daher nicht annehmbar, was der h. Thomas von Aquin nach dem Beiſpiele ſeines Meiſters hierüber lehrt. Petrus Lombardus hatte nämlich*) die Gültigkeit der Verbindung von der Kenntniß des Umſtandes ſo abhängig erachtet: „Medii vero sunt, nec plene legitimi, nec omnino illegitimi per frigiditatem, per conditionem. Si enim tales junguntur ignoranter, commanere possunt quibusdam accedentibus causis, et eisdem deficientibus dividi.“ Nach dieſer Grundlage unterſcheidet der h. Thomas**) ein rechtliches und ein faktiſches Unvermögen, worunter er das in Rede ſtehende verſtand, und ſagt von letzterm: „Alio modo, quia non sit solvendo de facto, et tametsi sciat ille, cum quo contrahit, hanc impotentiam et nihilominus contrahit, osten-

*) Sent. 4. dist. 34. pr.

**) Ibid. quaest. 1. art. 2. ad 4.

ditur quod alium finem ex contractu quaerit, et *ideo contractus stat:* si autem nescit, tunc contractus nullus est, et ideo frigiditas, quae causat talem impotentiam, ut homo non possit de facto solvere debitum, et conditio servitutis, per quam homo non potest de facto libere reddere, impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc, quod alius non potest reddere debitum.“ Durch jene Verbindung mit der Kenntniß entſteht zwar ein gültiger Vertrag, nicht aber eine Ehe mit ihren Folgen, und die Gleichſtellung mit der Knechtſchaft iſt darum unhaltbar, weil bei dieſer das Geſetz gerade von dem Umſtande der Nichtkenntniß die Ungültigkeit der Ehe abhängig gemacht hat, was es bei dem Unvermögen nicht that. Auch die Gloſſe findet bei der Löſung der Frage, insbeſondere ob die Scheidungsklage angenommen werden könne, Schwierigkeit und fragt einmal*): „Sed quid, si mulier sciebat, virum esse frigidum ab initio?“ „Satis videtur,“ meint ſie darauf, „quod tunc non possit petere separationem, arg. extr. de frig. et male. c. 1. et C. de Spons. (5. 1.) l. ult. (5.), ubi dicitur, quod imputet sibi, si scienter conjuncta sit turpi personae, vel impotenti coire; et quia sero accusat mores, quos ducendo eam in matrimonio comprobavit, ut ff. de adulter. (48. 5.) *si uxor* (fr. 13. §. 10.) in fin., de viro autem potius videtur, quod ille non possit recedere a muliere, si ipsa vult cohabitare ei, cum ipse sciverit, se frigidum“**). Aus dem angeführten c. 1. x. h. t. läßt ſich nichts ableiten, als daß der Kläger, wenn er ſich nach erworbener Kenntniß von dem Unvermögen mit der Scheidungsklage zu ſpät meldet, abgewieſen wird, was inzwiſchen ſelbſt nicht geltendes Recht iſt, da die Klage noch zu jeder Zeit angenommen wird; die angezogene const. 5. C. de sponsal. verfügt, ohne jedoch das Verlöbniß ſelbſt als bindend zu erklären, daß das Handgeld (arrha) verloren ſein ſoll, wenn Jemand mit Wiſſen ein Verlöbniß einging, wobei ein geſetzlicher Auflöſungsgrund obwaltete; aus dem Verluſte des Handgeldes aber kann noch

*) Zu c. 3. C. 33. Q. 1. verb. *tempore.*

**) Vgl. zu c. 2. ibid. verb. *idcirco.*

weniger auf den Verluſt der Eheſcheidungsklage, als auf die Verbindlichkeit des eingegangenen Verlöbniſſes geſchloſſen werden; ein der Verbindung vorausgegangenes bekanntes Vergehen in fr. 13. §. 10. D. de adulter. endlich iſt von dem bekannten Unvermögen zu ſehr verſchieden, als daß eine rechtlich angenommene Verzichtleiſtung auf die Klage aus dem erſten auch ohne Weiteres auf das andere übertragen werden dürfte. Zu den Worten in c. 5. x. h. t.: „quod si *ambo consentiant simul esse*, vir eam, et si non ut uxorem, saltem habeat ut sororem," fügt ſie bei: „vel solummodo mulier" (der geſund gebaute Theil); ille enim, qui *scienter* contraxit, non videtur quod possit contradicere;" doch lenkt ſie wieder ſo ein: „vel dicas, *et verius*, quod necesse est, ut ambo consentiant. Sufficit quod ita scriptum est, etsi perquam durum est . . . quia cum nullum sit matrimonium, non tenetur alter alteri." Wenn hiernach ſogar der unvermögende Theil, der um ſein Unvermögen wußte, die Scheidung verlangen kann, ſo kann es gewiß eben ſo der andere ſeiner frühern Kenntniß ungeachtet. In cap. 4. x. h. t. endlich waren über unſern Fall zwei Fragen zur Entſcheidung vorgetragen; die eine: ob die Verbindungen mit bekannter Maßen Unvermögenden zugelaſſen werden dürften: „utrum feminae clausae, impotentes commisceri maribus, matrimonium possint contrahere;" die andere: ob ſie nicht getrennt werden müßten: „et, si contraxerint, an debeat rescindi." Aus der ganzen Antwort: „Licet incredibile videatur, quod aliquis cum talibus contrahat matrimonium *(pars decisa:* et quamvis de hujusmodi expressum canonem non habeamus, sacro-sancta) tamen romana ecclesia consuevit in consimilibus judicare, ut, quas tanquam uxores habere non possunt, habeant ut sorores," erſehen wir, daß kein Geſetz dieſe Verbindungen verbietet, oder ihre Trennung vorſchreibt, daß ſie nach der römiſchen Sitte beſtehen bleiben können, alſo nicht beſtehen bleiben müſſen, wie auch die Gloſſe verb. *judicare* erinnert: „sed hic non *praecepit* (ecclesia) ejus consuetudinem esse servandam, sed potius consilium est."

§. 12. Da das der Verbindung voraufgegangene bleibende Unvermögen, sei es bekannt gewesen, oder nicht, sie als Ehe ungültig macht, so kann sie gerichtlich aufgelöset werden. Dabei nun kommt es vor Allem, weil überhaupt die Ehe eine sehr begünstigte Angelegenheit ist, welche immer die Vermuthung für sich hat, insbesondere aber Jeder als gesund gebaut angenommen, daher das Unvermögen nicht vorausgesetzt wird, und weil eine etwa an sich gültige Ehe durch einen irrthümlichen Richterspruch nicht aufgehoben werden kann, auf den Beweis an, der eben aus jenen Gründen mit möglicher Strenge so geführt werden muß, daß die erreichbare Gewißheit gewonnen wird. „Omnis enim cautela," sagt die Glosse*), „quae adhiberi potest in talibus, est adhibenda propter periculum animae, et ideo circa majora cautius est agendum." Er muß aber so weit geführt werden, daß das Obwalten des Unvermögens als Ehehinderniß gewiß wird, daher nicht bloß, daß jene Thatsache, welche das Unvermögen an sich ausmacht, wirklich besteht, sondern auch, daß es schon vor der Verbindung vorhanden war, und nicht gehoben werden kann. Halten wir dieses fest, so können wir schon im Allgemeinen erkennen, was nach den gegenwärtig gangbaren Rechtsansichten zur Führung des Beweises erforderlich ist.

Bei Ermittelung jener Thatsache kann es nicht auf die, obgleich etwa vereidete, Aussage der Partheien ankommen, schon weil sie selbst Parthei sind und Niemand in seiner eigenen Sache ein vollgültiges Zeugniß geben kann**), dann weil eine Kollusion möglich wäre***), welcher insbesondere auch bei dieser Scheidungsfrage vorgebeugt werden soll („ne id confiterentur in fraudem ****), weshalb die Glosse erinnert†)

*) Zu c. 7. x. h. t verb. *septima manu.*

**) Fr. 10. D. de testib. (22. 5.): „Nullus idoneus testis *in re sua* intelligitur;" const. 10. C. eod. (4. 20.): „Omnibus *in re propria* dicendi testimonii facultatem jura submoverunt."

***) c. 5. x. de eo, qui cognovit (4. 13.).

****) c. 7. x. h. t.

†) Ibid. verb. *ad fraudem.*

„*confessioni conjugum* contra matrimonium *non est credendum* propter collusionem, quam multi facerent.“ Wäre jedoch ferner ihre Redlichkeit über allen Zweifel erhoben und erwiesen und stünden der rechtlichen Geltung ihrer Aussage jene Rechtsgründe auch nicht entgegen; so würde dadurch doch noch nicht das wirkliche Unvermögen erwiesen, indem sie sich in Betreff des Uebels, welches wenigstens sehr oft, wie sein früheres oder späteres Vorhandensein, nur in seinen Gründen kunstmäßig erforscht und gehörig erkannt werden kann, selbst täuschen könnten, oder doch das Uebel noch gehoben werden könnte, was immer nur von Sachkundigen beurtheilt werden kann. So ergibt sich die Nothwendigkeit des Beweises durch Sachverständige (oculorum inspectio) als unabweislich.

Die physischen Ursachen des Unvermögens ferner, um noch von dem Unvermögen aus etwa andern Ursachen abzusehen, sind immer entweder augenfällige oder verborgene, d. h. solche, welche erst nach dem Tode durch die Sektion aufgefunden werden können**). Wo jene obwalten, ergibt sich die fragliche Thatsache nach den bekannten Naturgesetzen als Folge von selbst; wo letztere aber vorwalten, oder wo das Unvermögen ein respectives ist, noch nicht, oder doch nicht immer, und kann dann der Beweis nur mittelbar auf Umwegen gefunden werden. In diesen Fällen liefert auch der Beweis durch die Sachverständigen nicht immer die erforderliche Gewißheit, weshalb dafür gemeinrechtlich noch die Probezeit von 3 Jahren angeordnet ist (§. 2.).

Außer diesen beiden Beweisarten fordert das kanonische Recht bei dieser Scheidungsfrage noch eine dritte durch den Eid der Parteien und ihrer Eideshelfer (consacramentales, conjuratores).

(Fortsetzung folgt.)

*) Dictionaire des sciences médicales, tom. 24. verb. *impuissance.*

Recensionen.

Enchiridion juris ecclesiastici cum singulari ad alienas confessiones attentione edidit Nicol. Joan. *Cherier*, archi-dioecesis Strigoniensis Presbyter, AA. LL. et Philosophiae, nec non ss. Theologiae Doctor, in lyceo archi-episcopali Strigoniensi Tirnaviae juris canonici et historiae eccles. Professor publ. ord., s. sedis consistorialis distr. Tirnaviensis ac inclyt. comitatuum Csanád, Themes et Torontál tab. judiciariae Assessor, item ad eandem s. sedem matrimoniorum et professionis religiosae defensor. Editio secunda locupletata. Pestini 1839. Sumptibus Conr. Adolph. *Hartleben*, bibliopolae.

Dieſes Werk nahm ich, ſchon weil es aus einem Reiche kommt, mit deſſen bloßem Namen man die Vorſtellungen von Kraft und Gediegenheit zu verbinden gewohnt iſt, nicht ohne günſtiges Vorurtheil zur Hand. Alle Umſtände, welche ſich neben dem nicht ungefälligen Format und gutem Druck auf feſtem Papier von vorn herein ankündigen, erregten Erwartungen. Der Herr Verfaſſer iſt nicht Neophyt und auf dem Gebiete des kathol. Kirchenweſens nicht Neuling, die in der ihnen eigenen Anmaſſung ihre Träume als kathol. Grundlehren aufdringen und die kathol. Kirche ſelbſt meiſtern zu wollen pflegen; er iſt auch nicht Laie, ſondern Prieſter und Doktor der Theologie, im Katholizismus aufgewachſen und zum Manne gereift, betrat nach regelmäßigen und vollſtändigen theologiſchen Studien die Lehrbahn des kanon. Rechtes und brachte zu ſeiner Arbeit etwas mehr, als einen noth-

dürftigen Katechismus-Unterricht mit: Voraussetzungen, die im Vergleiche mit manchen Andern, welche über kathol. Kirchenrecht und kathol. Kirchenverfassung ein lautes Wort zu sprechen sich berufen meinen, nicht unerheblich sind; er ist öffentlicher ordentlicher Lehrer des KR. am Erzbisch. Lyceum zu Tyrnau, hat zur Ausarbeitung seines Werkes eine lange Zeit zu Wien täglich die Kaiserl. Bibliothek benutzt und verband mit den wissenschaftlichen Forschungen praktische Kenntnisse als Assessor des Consistorial-Gerichtes und als Defensor der Ehe und der geistlichen Orden. Die Aufnahme, welche die erste Auflage gefunden hat, steigerte die Erwartungen; sie erschien nämlich 1836: und schon nach Verlauf von kaum einigen Monaten wurde diese zweite nothwendig. — Der Herr Verfasser wollte einem, in seinem Vaterlande, wo in einer Reihe von Jahren über KR. nichts mehr erschienen war, gefühlten Bedürfnisse abhelfen. Dabei war sein Ziel, den angehenden Theologen im KR. eine tüchtige Grundlage zu liefern und sie dadurch gegen die verkehrte Richtung der Zeit zu sichern: „Sacrarum, Literarum tyrones," sagt er, „cognitionibus Canonum fundatis, et ad aevi nostri postulata partim refellenda, partim comprobanda idoneis principiis imbuendi; immoderatus quorundam nostri imprimis temporis spiritus, et Ecclesiae et Civitati inimicus, eo prolapsus, ut nihil aliud, quam Juris Ecclesiastici fundamenta suffodere, machinari, et devastationis flammas undequaque excitare intendat, solidis argumentis ad aequi, justique terminos reducendus: Operis cujusdam, indigentiis his attemperati, publicationem, etiam penes alias Eruditorum hac in parte praestitas elucubrationes haud superfluam reddit" (sic!). Eine sehr beherzenswerthe Erwägung. Nicht so sehr dem Mangel an guter Gesinnung, als an Kenntniß der eigentlichen Verhältnisse und des entsprechenden Rechtes sind zum großen Theile die Uebergriffe und die Mißgriffe der neuern Zeit zuzuschreiben und kann den jungen Theologen das tiefere Studium des KR. nicht genug empfohlen werden. Die Sucht, welche, wie eine ansteckende Krankheit, alle gebildete Stände

ergriffen hat, in allen Zweigen des Wissens glänzend zu erscheinen, ohne Einen durchdrungen zu haben, wird bei dem kathol. Geistlichen in seinem geistlichen Berufe und seiner amtlichen Wirksamkeit besonders schädlich. Wie sehr auch der Herr Verfasser dieses fühlte, deutet schon das Motto an: „Ignorantia, mater cunctorum errorum maxime in sacerdotibus Dei vitanda est, qui docendi officium in populis susceperunt“ (c. 1. D. 38.). Welche specielle Richtung er zu bekämpfen sucht, gibt er so an: „Equidem factio haec recens nata jura, quibus Ecclesiam privaverat, vel privare contenderat, civitati adscripsit, imo sine omni fuco, molimen jura civitatis, et Ecclesiae commiscendi, ac confundendi prodidit.“

Dem eigentlichen Systeme, das in 2 Haupttheile abgetheilt ist, sind prolegomena vorausgeschickt. So verfuhr auch M. de Schenkl, auf dessen Werk noch verschiedene Male wird hingewiesen werden, was der Kürze wegen mit der Bezeichnung Sch. geschehen soll.

Die Prolegomena (§. 1—104.) handeln in 10 Kapiteln: von dem Begriffe und der Eintheilung des KR.; von der Geschichte desselben in 3 Perioden und eben so vielen Kapiteln; von dem Gebrauche und dem Ansehen des C. J. C.; von der Literatur-Geschichte des KR.; von der Kirche; von den Erkenntniß-Quellen und den Hülfswissenschaften des KR. und von den Kirchengesetzen, fast ganz in derselben Ordnung und mit den nämlichen Ueberschriften, wie in Sch. die Prolegomena vorgetragen sind.

Als Recht im Allgemeinen ist (cap. 1. §. 1.) angegeben: „facultas hominis in lege nixa, agendi ea, quae libertati ejus relicta sunt;“ nun aber könne nach Zeugniß unsers Bewußtseins die menschliche Gesellschaft nicht bestehen, wenn nicht Jedem bloß eine so beschränkte Freiheit gestattet würde, daß jeder Andere neben ihm von seiner Freiheit Gebrauch machen könne. Dieser Begriff ruht theils auf positivem und theils auf philosophischem Boden und kann dem Anfänger nur mühsam klar werden, auch lehrt uns nicht das Bewußtsein, sondern die äußere Erfahrung, daß die menschliche Gesellschaft

nur unter der angegebenen Bedingung beſtehen kann, wohl aber lehrt uns das Bewußtſein, daß wir beim Gebrauche der eigenen Freiheit Andere nicht als Mittel gebrauchen dürfen. Die angedeutete Beſchränkung der Freiheit wird dann objektives Recht genannt und ſubjektives Recht iſt die beſchränkte Befugniß. Weil hier die Beſchränkung der Freiheit als etwas Charakteriſtiſches am Rechte angeſehen wurde, was ſie nicht iſt, ſo war es natürlich, daß ſofort von einer „lex moralis seu virtutis“ und „lex juridica seu juris“ die Rede kam und von letzterer geſagt wurde: „ipsas actiones externas quam maxime spectat,“ ohne anzugeben, wodurch ſie ſich charakteriſtiſch von der erſtern unterſcheidet, und als wenn nicht auch die lex moralis auf äußere Handlungen gehe. Dem Rechte iſt zwar „facultas cogendi connexa,“ wie ſie aber damit verbunden ſei und warum, wird Niemand aus dem aufgeſtellten Begriffe gewinnen und ſich klar machen können. Das „jus civile“ (§. 2.) geht von der höchſten Gewalt im Staate (societas civilis, civitas) aus; eine ſolche Verbindung zu einem Staate unter einer höchſten Gewalt iſt nothwendig zur Feſtſtellung der Bedingungen des Eigenthums und zur gemeinſchaftlichen Sicherheit, damit ſie „omnibus praesit et omnium vires physicas ad praefixum societatis finem dirigat,“ wobei es noch unerwieſen bleibt, woher die Zwangsgewalt komme, ob aus der Natur des Rechtes, oder aus dem „mutuus consensus“ beim Zuſammentreten, zudem iſt es theils unrichtig und theils unvollſtändig, daß dieſe höchſte Gewalt die phyſiſchen Kräfte zum Staatszwecke lenke, da ſie die geiſtigen nicht unbeachtet läßt und nicht alle phyſiſche ihrer Lenkung unterworfen ſind. — Mehre können ſich (§. 3.) auch zu beliebigen Zwecken verbinden; daher eine „lex socialis“ und eine „jus sociale.“ Ein ſolcher Verein bedarf aber der Genehmigung der Staatsgewalt und mit der Staatsgenehmigung wird das Geſellſchaftsrecht auch ein bürgerlich gültiges R. und vom Staate durch Zwang gehandhabt und geſchützt. Eine Geſellſchaft dieſer Art iſt (§. 4.) die Kirche; daher „jus ecclesiasticum.“

So kann der Begriff von Kirche nicht auf kirchlichem, sondern nur auf philosophischem Standpunkte und nur jedem andern Rechts-Subjekte, insbesondere dem Staate und jeder andern religiösen Verbindung gegenüber aufgestellt werden. Der Behauptung in der Note: „Quod si suprema potestas civilis Ecclesiam quampiam adprobet, aut toleret, jura eidem Ecclesiae competentia fiunt simul jura civiliter valida, pro quibus defendendis coactio quoque physica a potestate civili eatenus implorari potest, quatenus de actionibus externis agitur," kann ich in ihrer Allgemeinheit nicht beipflichten. Erzwingbar sind die kirchlichen Rechte, welche der Kirche oder auch jedem Gliede derselben als Rechts-Subjekten im Allgemeinen betrachtet zustehen, nicht aber alle innere Rechte derselben als Kirche oder als deren Mitglieder, was nicht genug geschieden ist. So sind beispielsweise die Theilnahme am Gottesdienste, der Empfang der Sakramente äußere Handlungen, wozu die Kirche, doch nicht der Staat nöthigen kann. Wenn zu den erzwingbaren Rechten gezählt werden: „statuta circa ordinem externum a ministris in docendo observanda, jura et officia reciproca Episcoporum;" so ist dies nur theilweise und nur nach scharfer, hier vermißter, Sonderung wahr. — Die KR.-Wissenschaft (§. 5.) ist subjektiv und objektiv (Sch. §. 57—59.) ungenau als Wissenschaft und Inbegriff der Gesetze bezeichnet, „quibus jura, et officia Ecclesiae, membrorumque ejus relate ad Forum externum determinantur," da das innere Forum nicht ausgeschlossen ist. Die Note bespricht die kurzen §§. 60 u. 61. bei Sch. ausführlicher und verweiset u. A. zur Bestätigung, daß die KR.-Wiss. den Geistlichen nothwendig sei, auch auf c. 2. D. 36. u. c. 6. 7. D. 38., die doch nur auf solche, welche höhere Kirchenämter erhalten sollen, namentlich auf Bischöfe, anwendbar sind. Der Gegenstand dieser Wissenschaft (§. 6.) sind alle Kirchengesetze, worauf die Rechte und Pflichten der Kirche und ihrer Glieder beruhen, in sofern sie die äußere Ordnung und das äußere Forum betreffen, welche Bestimmung zu beengt ist. Auch nicht dadurch allein

und wesentlich unterscheidet sie sich von der Dogmatik, Moral-Theologie, Liturgik und Patrologie; der Unterschied besteht in dem innern Wesen dieser Wissenschaften. — Das KR. ist (§. 7.) rücksichtlich seines Ursprunges (respectu originis) ein göttliches und ein menschliches. Hier ist die Quelle, d. h. die Auktorität, von welcher das Recht ausging, der Eintheilungsgrund, daher ist es nicht zu billigen, wenn es ferner heißt: „porro ratione originis dividitur in antiquum, novum, novissimum," weil hier unter dem nämlichen Namen ein ganz anderer Eintheilungsgrund angenommen ist; aus Sch. §. 56. wäre: „ratione temporis, quo editum vel constitutum est jus," besser beibehalten worden. Die für das System wichtigste Eintheilung ist die in: „jus *publicum*, quod totius Ecclesiae jura communia complectitur, nexumque inter illos, qui potestatem in Ecclesia habent et inter subditos Ecclesiae determinat, et *privatum*, quod singulorum Ecclesiae membrorum jura et officia pandit." In der Note wird auch noch, ganz wie bei Sch. §. 54. u. Not. erinnert, daß das jus publicum in „internum, quod statum Ecclesiae in se spectatae, seu jura officiaque eorum, qui praesunt in Ecclesia, spectat," und „externum" eingetheilt zu werden pflege, was, weil diese Eintheilung an sich und für das System wichtig ist, nicht mit Sch. hätte in die Note gewiesen werden sollen. Nach dem Subjekte ist (§. 8.) das KR. ein gemeines (commune) und ein partikulares, nach den Erkenntnißquellen (principia) ein geschriebenes und nicht geschriebenes, und beides wieder ein göttliches und menschliches (Sch. §. 53—55.).

Die Geschichte des KR. (cap. 2.), deren Begriff und Gegenstand der §. 9. angibt, ist von der Kirchengeschichte und von der Litterär-Geschichte der KR.-Wiss. verschieden (§. 10.); sie befaßt sich (§. 11.) mit dem gemeinen oder mit dem partikularen KR. und ist in beiden Fällen eine allgemeine (generalis) oder eine spezielle, je nachdem sie die Veränderungen aller oder nur einiger Gesetze vorträgt; sie befaßt sich ferner mit dem öffentlichen oder mit dem Privat-KR.

Dieſe Eintheilungen ſind unerheblich und konnten ohne allen Nachtheil übergangen oder in einer Note berührt werden. Wichtiger iſt die Eintheilung in historia jur. eccles. antiqui, novi et novissimi, die jedoch hier nur erwähnt wird. Die Eigenſchaften dieſer Geſchichte, (dotes, §. 12.) ſind Wahrheit und gehörige Ordnung, die ſie mit jeder Geſchichte gemein hat und woran hier höchſtens in einer Note hätte erinnert werden ſollen; ſie wird (§. 13.), wie das KR., aus der göttlichen Ueberlieferung, der h. Schrift und den Vätern, aus den Vorſchriften der Kirchenobern und aus der heiligen und der Profan-Geſchichte geſchöpft; ihren Nutzen (§. 14.) kann Niemand in Abrede ſtellen; ihre Hülfsmittel (subsidia, §. 15.) ſind Kritik, Chronologie und Geographie; ſie zerfällt (§. 16.) in 3 Perioden, wovon die 1. vom Anfange der Kirche bis zum 9., die 2. bis zum 14. Jh. und die 3. bis auf die neueſte Zeit geht (Sch. §. 56.). Warum die 1. mit dem 9. Jh. ſchließt, wird in §. 31. dahin näher angegeben, daß in der griechiſchen Kirche durch das Schisma des Photius und in der lateiniſchen durch das Werk des Pſeud-Iſidor große Veränderungen hervorgerufen worden ſind. Auf dem Standpunkte des jetzt geltenden katholiſchen KR., das in dieſem Werke behandelt wird, iſt dieſer Eintheilungsgrund unhaltbar und die Eintheilung unrichtig. In der Kirchengeſchichte macht das Schisma des Photius Epoche, nicht aber im KR., da es auf das Recht der katholiſchen Kirche keinen, wenigſtens keinen ſehr bedeutenden Einfluß hatte; einen ſolchen hatte es zwar nothwendig auf das griechiſche KR. und könnte daher als Abtheilungspunkt gelten, wenn es ſich hier um griechiſches KR. handelte. Das Pſeud-Iſidoriſche Werk ferner hat mehr hiſtoriſche, als praktiſche Wichtigkeit. Eine ſo allgemeine Geltung hat es nie erhalten, daß es im KR. Epoche machte; auch ſagt der Hr. Verfaſſer ſpäter (§. 31. u. 155.) in Betreff der wichtigſten Punkte, worauf es eingewirkt haben ſoll, man ſchreibe die Erweiterung der Macht des Papſtes mit Unrecht den falſchen, durch daſſelbe verbreiteten Dekretalen zu, „cum historica

constet, Pontifices Romanos jam in primaeva Ecclesia inde a Clemente I., proinde longe ante fictas decretales Isidori summam et extensam potestatem in universam Ecclesiam idque tacito aut expresso Ecclesiae consensu exercuisse. Ipsae decretales Isidori eo solum deserviere, ut dum jura adventitia Romanorum Pontificum impugnarentur, ad illas ceu documentum quodpiam provocatio fieret;" die übrigen Lehren aber, worin durch Isidor eine Aenderung veranlaßt wurde, sind theils zu unerheblich und stehen theils zu einzeln da, als daß ihre Entstehung jetzt noch als die Eröffnung einer neuen Periode im gesammten KR. gelten könnte. Viel wichtiger und bis auf den heutigen Tag einflußreicher sind die, obgleich kaum erwähnten, Justinianischen Sammlungen.

I. Periode. Was den Ursprung, die Vermehrung und die Sammlungen der Kirchengesetze (cap. 3) betrifft, so können wir schon durch die Vernunft erschließen (§. 17.), daß Christus seine Kirche nicht ohne Fundamental-Gesetze der christlichen Gesellschaft gelassen hat; er lehrte (§. 18.), das höchste Gesetz seines göttlichen Staates bestehe in Wirkung des Seelenheiles (Sch. §. 14.), bestellte in Petrus und dessen Nachfolgern einen obersten Regierer der Kirche und bestimmte das Zwangs- und Strafverfahren; er übertrug (§. 19.) den Aposteln gesetzgebende Gewalt, welche sie bei verschiedenen einzelnen Anlässen, und namentlich (§. 20.) in Versammlungen (concilia) ausübten: so zur Bestellung 1) eines Nachfolgers des Judas, 2) der Diakonen und 3) wegen der Geltung des Mosaischen Gesetzes (Sch. §. 26-30.). Die Nachfolger der Apostel (§. 21.) erließen nur wenige Gesetze (Sch. §. 77.), was Niemaden wundern darf, weil die Disziplin streng und die Liebe groß war, wovon gesagt wird: „cum . . . tanta charitas fideles erga invicem animaverit, ut multitudinis credentium cor fuerit unum, et anima una." Hier ist, auffallend genug, übersehen, daß Act. 4, 32. nicht nur von einer ganz andern Zeit, als wovon hier die Rede ist, sondern auch lediglich von der Gemeinde zu Jerusalem spricht. Daß in den übrigen Gemeinden selbst unter den Aposteln die Einheit an

Herz und Sinn nicht ſo allgemein und innig war, daß Vorſchriften entbehrlich wurden, zeigen die Apoſtelgeſchichte und die Briefe der Apoſtel. — Die Zwiſte, kirchlichen Streitigkeiten und verdorbene Sitten machten im Verlaufe der Zeit (§. 22.) größere Wachſamkeit nothwendig und ſeit der Kirchenruhe durch Conſtantin traten die Kirchenvorſteher öfter in Synoden zuſammen und ihre Vorſchriften wurden in Sammlungen (codices canonum) zuſammengeſtellt (Sch. §. 80. 81.). Solche Sammlungen ſind (§. 23.) chronologiſche oder ſyſtematiſche, und beide öffentliche oder private. Dahin gehören (§. 24.) die canones apostolorum (Seh. §. 78.), die constitutiones apost. (§. 25.), welche jedoch nicht mit Grund hier als eine alte Canonen-Sammlung aufgezählt werden konnten, obgleich es bei Sch. §. 79. geſchah. Sammlungen der griechiſchen Kirche (§. 26.) ſind: 1) der codex ecclesiae orientalis, 2) der codex ecclesiae universae (Sch. §. 82.), als wäre die Beſchaffenheit beider und ihr gegenſeitiges Verhältniß ſo ganz ausgemacht; 3) der codex von Joannes Scholasticus und deſſen nomo-canon, 4) der codex graecorum absolutus (Sch. §. 83.). Sammlungen der lateiniſchen Kirche (§. 27.) ſind: 1) die prisca canonum graecorum latina editio (Sch. §. 84), 2) der codex Dionysii exigui (Sch. §. 85.), 3) der codex ecclesiae africanae; ferner (§. 28.) 4) Fulgentii Ferandi breviatio canonum und 5) der codex Cresconii (Sch. §. 87.); dann (§. 29.) 6) das Werk des Martinus Braccarensis und 7) jenes von Isidorus Hispal. (Sch. §. cit.); daß die galliſche Kirche eine eigene Sammlung hatte, iſt bloß eine hier gewagte Conjektur. Deutſche Sammlungen (§. 30) ſind: a) die capitularia regum francor., b) regula s. Benedicti, c) regula Aquisgranensis, d) codex Theodosii, e) canones proprii ecclesiae germanicae, welche ſich in Corvei finden; — auch England hatte einen eigenen codex, wovon jedoch ungewiß iſt, ob er von dem galliſchen verſchieden war. Wie können aber die Kapitularien der fränkiſchen Könige, die Sammlung kaiſerl. Geſetze von Theodoſius, die Mönchsregel des h. Benediktus und die

Aachener Chorherren-Regel als Canonen-Sammlungen aufgeführt werden?

II. Periode. (cap. 4). — Durch die Grundsätze des Pseud-Isidorus wurde die Kirchendisciplin geändert (§. 31.), eine Behauptung, die gegen Ende wiederum so gemildert wird, daß man kaum weiß, was davon übrig bleiben möchte. Warum die Sammlungen der griechischen Kirche von dieser Periode hier (§. 32.) aufgezählt werden, ist nicht abzusehen, da sie auf das System gar keinen Einfluß haben und kein griechisches KR. weiter besprochen wird. Zu den Sammlungen der lateinischen Kirche gehört der erwähnte codex des Pseud-Isidorus (§. 33—36. Sch. §. 89—93.), dann (§. 37.) die collectio capitulorum vulgo Hadriani (Sch. §.88.), die collectio capitulorum regum Francorum, als sollte sie verschieden sein von den schon (§. 30.) angeführten Capitularien (Sch. erwähnt ihrer hier nicht, sie gehören auch, wie angedeutet, nicht hierhin); ferner (§. 38.) die collectio Reginonis, jene von Abo, von Burchard und das decretum canonum und die panormia Ivo's (Sch. §. 94. 95.) — Den größten Ruf erwarb (§. 39.) Gratian: in jeder Beziehung sehr wahr! Durch seine Arbeit hat er in das Studium des KR. ein neues, frisches Leben gebracht und auf das KR. selbst einen Einfluß, wie noch kein Schriftsteller vor ihm, ausgeübt, der in dem jetzigen Rechtszustande noch fortlebt; und doch machte er keine Epoche, wie der Pseud-Isidor, und steht hier in der Reihe von Männern, die und deren Werke man kaum mehr dem Namen nach kennt! Ihm wird ferner mit Recht „ingenium satis acutum" nicht abgesprochen, das mit diesem mäßigen Lobe verbundene Urtheil aber, „verum antiquae disciplinae notitia parum instructum, graecae linguae prorsus ignarum, nullaque severiorum literarum scientia imbutum," ist sehr unbillig. In der ältern Kirchen-Disziplin war Gratian freilich nicht tiefer, als seine Zeitgenossen und viele gefeierte Männer nach ihm, eingedrungen, doch zeigen die von ihm aufgenommenen Stellen mit griechischen Einschaltungen, daß er mit dem Griechischen

nicht ſo ganz und gar unbekannt war, und bekunden ſeine Erörterungen, Uebergänge und Argumentationen eine Bekanntſchaft mit der h. Schrift und den verſchiedenen Auslegungsweiſen, verbunden mit einer theologiſchen und juriſtiſchen Kenntniß, welche man in unſern Tagen bei vielen Theologen und Juriſten, auch wenn ſie Bücher drucken laſſen, nicht antrifft. Die Kritik, deren Mangel ihm ebenfalls vorgerückt wird, war für ihn, wie für ſeine Zeit überhaupt, nicht Bedürfniß, wenigſtens war ihm die Anwendung unendlich viel ſchwieriger, als in unſern Tagen dem Hrn. Verf. die Prüfung der Mährchen über die Geſchichte des Dekretums ſein konnte. Es iſt nämlich ſchon lange als Dichtung nachgewieſen, was hier wiederholt wird, als habe Gratian ſein Werk der Akademie zu Bologna übergeben und ſei es von Papſt Eugen III. empfohlen worden. Gratian benutzte (§. 40.) die Sammlungen die ihm vorangegangen waren; nun iſt es aber eine gar ſtarke, hier an ihn geſtellte Forderung, er hätte die Concilien, woraus er canones aufnahm, ſelbſt einſehen, die päpſtlichen Archive (regesta) und die Werke der Väter zu Rathe ziehen und ſich nicht mit ſeinen Sammlungen begnügen ſollen, d. h. ein alleinſtehender und mittelloſer Ordensmann hätte zu Anfang des 12. Jh., wo die Wiſſenſchaften eben wieder erwachten, leiſten ſollen, was nach ihm im Verlaufe mehrerer Jahrhunderte große Gelehrte einzeln und in Vereinen, mit allen Hülfsmitteln verſehen und mächtig unterſtützt noch bis zur Stunde nicht ganz zu Stande zu bringen vermochten! Es iſt verletzend, weil er dies nicht that, über ihn zu leſen: „exiguo tamen judicio et cum magna oscitantia munere hoc defunctus est.“ Einem Manne wird „exiguum judicium“ und „magna oscitantia“ nachgerufen, deſſen Arbeit bei ſeinen Zeitgenoſſen einen ſo ungetheilten Beifall erwarb, daß ſie alle andere derſelben Art vergeſſen machte, und welche ein Petrus Lombardus, der große und vielgeprieſene magister sententiarum, treu zu benutzen und, in den Argumentationen ſowohl, als in den Beweisſtellen, ſtückweiſe wörtlich auszuheben kein Bedenken trug! Dieſer einzige Tadel

würde, wenn er auch allein und ohne noch andere Fingerzeige stünde, bei mir die Meinung festsetzen, daß der Hr. Verf. hier nicht in seinem Eigenthum sitze, das Dekretum noch nicht tiefer studirt und die große Mühe und das Verdienst Gratian's beherzigt und gewürdigt habe. Solche Aeußerungen hätten ihm gerade hier nicht entfallen sollen. Ich habe schon das Mährchen von der Uebersendung und Empfehlung des Dekretums (§. 39.) gerügt. Darauf kommt er in §. 60. wieder zurück. Es beruht auf dem Calendarium von Bologna, das Aler. Machiavelli herausgab. Diesem Werke schenkt der Hr. Verf. wiederholt und namentlich in §. 67. noch Glauben und beruft sich gleichzeitig öfter auf das Lehrbuch des KR. von Ferd. Walter, worin jedoch §. 104 in der Note ausdrücklich bemerkt ist, die Falschheit des Calendariums sei allgemein anerkannt, was auch schon anderswoher bekannt sein konnte. Und doch heißt es in der Vorrede: „auctores, quorum nomina, aut verba in nexu operis refero, singulos aut inspexi, aut integros legi!“ Ferner heißt es von jener Empfehlung an der ersten Stelle (§. 39.): „Eugenius III. R. P. non modo publice illud in Academia praelegendum censuit, verum gradus academicos, qui jam tunc in Jure civili et artibus conferri solebant, juri etiam canonico non sine honoris quadam praerogativa addixit“ (ebenfalls Dichtung), und in der zweiten (§. 60.): „postquam illud (decretum) a Bononiensibus academicis examinatum Eugenius III. praelectionibus scholasticis dignum judicasset, canonistae illud cum zelo praelegebant.“ So äußert sich auch beiläufig J. H. Böhmer (dissert. de var. decret. grat. fort. §. XII.) in den Worten: „Obtutit . . . librum hunc professoribus et doctoribus Bononiensibus, ut illum examinarent, corrigerent et postea offerrent Eugenio III. quo, ipsius autoritate et indultu in academia Bononiensi publica interpretatione illustrari possit,“ was er hierauf eine approbatio nennt, zu deren Nachweise er sich mit Verwerfung des negativen, aus dem Schweigen der gleichzeitigen Schriftsteller abgeleiteten Gegenbeweises auf das Zeugniß des erwähnten Calendariums

beruft. Wie kommt es nun, daß unſer Hr. Verf. in dem nämlichen §. 60 ſagt: „a veritate alienum est assertum... Böhmerii, decretum Gratiani tulisse adprobationem Eugenii III. hanc enim nullus veterum nec recentiorum scriptorum recensuit?“ Sagt er ſelbſt denn etwas Anderes, als Böhmer? Hat hier das Zeugniß des Calendariums ſeine Kraft verloren, die es ſo eben noch hatte? Wenn nun Solches dem Hrn. Verf. bei ſo vielen und ſo bequemen Hülfsmitteln und Quellen begegnete: wie oft würde ihm, wenn er an Gratian's Stelle geweſen wäre: „o exiguum ingenium, o magna oscitantia,“ nachgerufen werden! Zu dieſem Nachrufe will ich mich nicht vergeſſen, ſondern nur aufmerkſam machen und weiter gehen. — Der erſte Theil des Dekretums handelt de personis, der 2. de judiciis und der 3. de rebus ecclesiasticis: dennoch aber heißt es zum 2. Theile: „in causa 33. quaest. 3. praeter omnem lectoris exspectationem subjectus est *tractatus de poenitentia*.“ Dieſe Einſchaltung darf nicht ſehr auffallen, weil ſie zu der Lehre de judiciis ecclesiasticis gehört. Die eingeſchlichenen Fehler (§. 41.) verſuchten Ant. Demochares und Ant. Contius, dann im Auftrage der Päpſte Pius IV. und Pius V. eine eigene congregatio, die correctores romani, zu verbeſſern, um welche Arbeit ſich ſpäter noch verſchiedene Gelehrte verdient machten. Hierauf übergehend wird das beſprochene harte Urtheil in etwa ſo gemildert: „Quum vero Gratianus esto Juris canonici illius temporis non mediocriter peritus (ich würde dieſes geſteigert haben), et ingenii satis acuti, fontes ipsos haud consuleret,“ und §. 67. heißt es vom Dekretum: „ob ingeniosam canonum eruderationem et conciliationem, et ob methodum temporis illius delectui correspondentem collegiis scholasticis aptissimum judicabatur.“ Eben die in dieſen beiden Stellen hervorleuchtende richtige Anſicht, daß Gratian nach dem zu ſeiner Zeit geltenden praktiſchen Rechte arbeitete, hätte den Ausruf: „taceamne familiarem Gratiano canonum conciliandorum methodum, quam secutus est, dum antiqua, et majora, imo oecumenica concilia, quibus Ecclesiarum Jura,

et immunitates stabiliuntur, minoribus, imo et spuriis postposuit"? mäßigen ſollen. — Durch den Einfluß der Pſeud-Iſidoriſchen Grundſätze und beim Sinken des Anſehens der National- und Provinzial-Synoden (§. 42.) vermehrten ſich die päpſtlichen Dekretalen und ſtieg ihre Geltung in bürgerlichen, wie in kirchlichen Sachen, woraus ſich die häufigen Verſuche, ſie zu ſammeln, begreifen. Die Menge der Reſcripte dieſer Art muß, glaube ich, andern, weit natürlichern und richtigern Urſachen zugeſchrieben werden (Sch. §. 96—99.). — Der Sammlung Gregor's IX. gingen deren 7 voraus (§. 43.), welche nach Sch. §. 100. not. aufgeführt werden, wobei denn auch von der 4. geſagt iſt, ſie rühre von Gilbertus Alanus oder Joannes Gallensis her, da der Abt Gilbert und der Biſchof Alanus von Auxere, zwei verſchiedene Perſonen ſind und jeder eine beſondere Sammlung veranſtaltete, Joannes Gallensis aber ſpäter eine zuſammentrug. Uebrigens kennt man von ſolchen Arbeiten deren eilf. — Die libri V. decretalium Gregorii IX. (§. 44.) wurden in deſſen Auftrag von Raymundus de Pennaforte zuſammengeſtellt (Sch. §. 101.); der liber sextus decretalium (§. 45.) iſt von Bonifaz VIII. veranſtaltet; ihm waren nicht 2 Sammlungen, von Innocenz IV. nämlich und von Gregor X., wie hier mit Sch. §. 102. not. angegeben iſt, ſondern auch noch eine dritte mit Dekretalen von Nikolaus III. voraufgegangen. Petr. de Marca ſagt lib. 3. cap. 6. §. 3. nicht, wie hier gemeldet wird, der liber 6us ſei in Frankreich nicht angenommen worden; dieſe Annahme kann vielmehr nicht beſtritten werden. — Die Clementinae (§. 46.) wurden von Joannes XXII. nach Bologna geſchickt (Sch. §. 103.); die extravagantes Joannis XXII. et communes (§. 47.) haben dieſen Namen erhalten, „quod extra volumen juris tunc recepti vagarentur" (Sch. §. 104.). — Das Corpus Jur. can. beſteht (§. 48.) aus dem Dekretum, den Dekretalen Gregor's IX., dem liber 6us, den Clementinen und den Extravaganten. Der Form nach hat es Aehnlichkeit mit dem Corp. jur. civilis, wobei Juſtinian's Inſtitutionen mit den

Institutionen von Lancelot verglichen werden, als wenn diese zu unserer Gesetzsammlung gehörten.

III. Periode. (cap. 5.). — Die Nothwendigkeit einer Kirchenreform (§. 49.) wurde im 14. Jh. besonders fühlbar, als nach Clemens V. die Päpste ihren Sitz in Avignon hatten und ihr Einkommen so geschmälert war, daß sie zur Unterhaltung ihres Hofstaates auf Wege zur Gewinnung der Mittel denken mußten. Daher behielten sie sich die Verleihung der wirklichen oder auch erst künftig erledigten Pfründen mit Ausschließung der Bischöfe vor, und nahmen später noch andere Reservat-Rechte, Exspektanzen u. dgl. als wesentliche Papal-Rechte in Anspruch. So wurden die Annaten vermehrt, viele Beneficien in Commenden umgewandelt, den Geistlichen Zehnten auferlegt und sogar den Fürsten übertragen, Ablässe gegen Geldbeiträge unter dem Titel von Türken-Subsidien ertheilt, und es entstanden die taxae communium et minutorum servitiorum und andere neue Arten von Forderungen (exactiones). Als dazu Sittenverderbniß der Geistlichkeit und des Volkes trat und das occidentalische Schisma eintraf, wurden die Klagen immer lauter und — das Concil zu Pisa (§. 50.) gehalten (Sch. §. 174.), auf welchem Alexander V. gewählt wurde, für die Reform aber nichts geschah. Damit war (§. 51.) die Kirchenspaltung noch nicht gehoben. Daher das Concil von Constanz. Martin V. gewährte den Deutschen nur die concordata. Nach den Dekreten des letzten Concils sollte 1423 (§. 52.) ein neues gehalten werden; es trat 1431 zu Basel zusammen. Seine Beschlüsse mißfielen dem Papste; er berief (§. 53.) das Ferrariensi-Florentinum, interdicirte die Baseler Väter und diese wählten einen neuen Papst, Felix V. Bei der Kaiserwahl nahmen die deutschen Churfürsten (§. 54.) die Baseler Reform-Dekrete 1437 mit einigen Modifikationen an. Dieses ist die Grundlage der Frankfurter und Aschaffenburger Concordate mit Eugen IV. und Nikolaus V. (Sch. §. 175. 176.). Die Franzosen nahmen ebenfalls die Baseler Dekrete an und in ihre sanctio pragmatica auf, welche zu

dem Concil. Lateran. V. Anlaß gab, in deſſen 11. Sitzung das zwiſchen Franz I. und Leo X. zu Bologna abgeſchloſſene Concordat an die Stelle der sanctio pragmatica geſetzt wurde. Die vorgebliche Reformation war die Veranlaſſung zum Concil von Trient (§. 55.). Nach Anleitung dieſes Concils ſetzte Pius V. (§. 56.) eine Congregation zur Auslegung der Dekrete deſſelben ein. Daher die declarationes Cardinalium. Die Päpſtlichen Bullen (§. 57.) machen einen großen Theil des neuen Rechtes aus. Sie wurden geſammelt im bullarium magnum. Zu den Quellen des neueſten Rechtes gehört auch der Religions- und der weſtphäliſche Friede (§. 58. Sch. §. 183.), der Lünneviller Friede (Sch. §. 193.) und der Reichs-Deput.-Rezeß (Sch. §. 194.), der Poſener Friedensſchluß (Sch. §. 199. 200.) und die deutſche Bundes-Akte (Sch. §. 201.). — In Ungarn und Oeſtreich gab und gibt es noch verſchiedene Sammlungen von Kirchengeſetzen (§. 59.).

Bei der Frage nach dem Gebrauche und dem Anſehen (cap. 6.) der bis dahin beſprochenen Rechtsquellen kommt, da die aus der 1. Periode angeführten Sammlungen jetzt kaum mehr, als einen literäriſchen Werth haben, hier zunächſt nur das Corp. J. C. und das neueſte Recht in Erwägung (§. 60.). I. Das Dekretum hat ſeine Autorität nicht mit ſeinem Urſprunge, weil es das Werk eines Privatmannes iſt, mitgebracht, ſondern durch den Gebrauch erhalten: denn nachdem es von der Akademie zu Bologna geprüft und von Eugen III. für die Vorleſungen empfohlen worden war (vgl. zu §. 41.), haben es die Kanoniſten befolgt; auch die Theologen benutzten es fleißig, die Päpſte beriefen ſich darauf und was ſie daraus anführten, gaben ſie als canones aus. Die Kaiſer und die weltlichen wie die kirchlichen Fürſten hatten ferner vor den Dekretiſten ſolche Achtung, daß ſie dieſelben als Räthe und in der Verwaltung gebrauchten. So wurde das Dekretum auch in kaiſerl. Conſtitutionen aufgenommen (Sch. §. 123. 124.). II. Eben ſo erhielten die Dekretalen durch den Gebrauch geſetzliches Anſehen (Sch. §. 125. 126.). III. Als einmal Schüler und Lehrer für

die Dekretalen gewonnen waren, war es nicht schwer, auch die übrigen Theile des Corp. Jur. C., selbst die Extravaganten, zu Ansehen zu bringen; es bedurfte nur der Empfehlung des Papstes (Sch. §§. cit. u. §. 127.). IV. Der lib. VII. und die Arbeit von Lancelot haben kein gesetzliches Ansehen; auch die summariae und glossae nicht. Hiermit ist die Glosse zu kurz abgethan; wenn auch kein gesetzliches, so hat sie doch ein großes praktisches Ansehen schon als Zeugniß, wie das Recht aufgefaßt und geltend wurde, weshalb sie denn auch immer vom Apost. Stuhle und von den geistlichen Gerichten, wie von den ältern Kanonisten, in den geeigneten Fällen angezogen wird. — Die Rubriken haben eine gesetzliche Vermuthung für sich. — Das Corp. J. C. ist (§. 61.) als ein Ganzes im deutschen Reiche (Sch. §. 128—131.) und in Ungarn recipirt; namentlich ward in Ungarn schon 1458 auf das Recht, „prout in canonibus receptum est," hingewiesen, es wird dort ferner bei allen geistlichen Gerichten gebraucht, in einem Gesetze von 1553 ist vorgeschrieben, daß es in allen geistlichen Gerichten gehalten werden sollte, „secundum canones, quibus ab antiquo Ecclesia usa est," und in einem andern von 1563 werden diese Gerichte auf die „jura canonica" verwiesen. In Deutschland und Ungarn ist jedoch diese Annahme so zu verstehen, „ut penes eam salva maneant jura patriae," (Sch. §. 132—135.); insbesondere ist es in Oestreich nur ein subsidiarisches Recht für die Fälle, welche die Landesgesetze nicht entscheiden. Was die Geltung des neuesten Rechtes (§. 62.) betrifft; so ist I. für Frankreich an die Stelle der Baseler Reformations-Dekrete die sanctio pragmatica, und später das Concordat von Leo X. mit Franz I. getreten, was hier ausfallen konnte, da übrigens im ganzen Werke keine Rücksicht auf das in Frankreich geltende KR. genommen ist; für Deutschland das Concordat zwischen Friedrich III. und Nicolaus V.; für Ungarn wurde auf dem Constanzer Concil eine eigene Bulle erlassen, wodurch das Königl. Nominations-Recht zu Beneficien bestätigt und bestimmt

wurde, daß Niemand anders, als auf dem Wege der Appellation vor ein Apost. Forum gezogen werden könne. II. Die Disziplinar-Gesetze des Concil. Ferrariensi-Florentini erhielten weder in Frankreich, noch in Deutschland und Ungarn Gesetzeskraft. III. Die Disziplinar-Beschlüsse des Lateran. V. genügten den Nationen nicht; IV. jene des Trident. wurden nicht in allen Ländern aufgenommen; die Ungarn nahmen sie „salvis juribus et privilegiis regni“ an. — V. Das bullar. magnum (§. 63.) hat kein größeres Ansehen, als die einzelnen Bullen; in dasselbe schlichen sich auch nicht gehörig publizirte, oder nicht angenommene und unechte Bullen ein. VI. Die röm. Canzlei-Regeln sind nur für diese Canzlei erlassen und haben anderwärts nur in so weit verbindliche Kraft, als sie angenommen sind. VIII. Die declarationes Cardin. conc. Trid. interpret. sind allgemeine (generales), oder besondere (particulares). Jene bilden, wenn sie gehörig publicirt sind und den besondern Rechten der Reiche nicht widerstreiten, ein allgemeines Gesetz, diese aber nur für die Partheien, welche sie erwirkten (Sch. §. 136—138.).

So haben wir die Uebersicht des Materials, woraus das KR. seine Lehren gewinnt. Werfen wir einen Blick zurück, so verdient es Beifall, daß die bloß geschichtliche Darstellung der kirchenrechtlichen Quellen mit Sch. von der Betrachtung ihrer gegenwärtigen Geltung gesondert gehalten blieb; doch genügen in beiden Vollständigkeit und Ordnung den wissenschaftlichen Anforderungen nicht ganz. 1) Die symbola blieben unerwähnt; warum, ist nicht angedeutet. 2) In der 3. Periode sind aufgeführt der Religionsfriede bis auf die deutsche V. A. Unter denselben hätte der Passauer Vertrag von 1552 eine Stelle finden können. 3) Dieses sind rein weltliche Gesetze, wobei sich die Frage von selbst darbietet, warum in der 1. Periode von den bürgerlichen Gesetzen, namentlich von dem Rechtszustande vor dem codex Theodos., von diesem selbst, von den Justinianischen Gesetzsammlungen, von den deutschen Rechtsbüchern außer den in §. 30. genannten, keine Meldung geschah, zumal dort we-

nigſtens einige, und zwar das breviarium alaricianum, das übrigens unrichtig bloß als codex Theodosii bezeichnet iſt, und die Capitularien genannt wurden; außerdem haben die basilica und die novellae Leonis zu dem jetzt geltenden Rechte ein eben ſo nahes Verhältniß und für die KR.-Wiſſ. ein nicht geringeres Intereſſe als der codex graecorum absolutus in §. 26. und der codex ecclesiae anglicanae in §. 30. 4) Die Erledigung der Frage nach dem jetzigen Verhältniſſe dieſer Werke zum geltenden Rechte würde in cap. 6. nicht ohne Intereſſe geweſen ſein, zumal auch noch heut zu Tage zur Nachweiſe des wirklichen Rechtes auf die Juſtinianiſchen Rechtsbücher, und das mit Grund, Bezug genommen wird und Einige ſich zuweilen dahin verirren, aus den Baſiliken oder aus den Novellen Leo's Beweiſe abzuleiten. 5) In der letzten Periode ſind die allgemeinen Concilien vom Pisanum bis zum Trident. verhältnißmäßig ausführlich beſprochen und iſt ſpäter ihre Geltung gewürdigt: in den frühern Perioden gab es ſolcher Concilien ebenfalls, und weit mehre; daher ſich die Frage nicht leicht abweiſen läßt, warum dieſe nicht erwähnt ſeien. Sind ſie ja doch ſo gut Rechtsquellen wie jene! 6) Warum ſtehen dieſe Concilien als Körper der verſammelten Biſchöfe mit den Rechtsſammlungen in einer Reihe? Die Sammlungen der Concilien-Schlüſſe und -Verhandlungen konnten das wohl; ſie ſelbſt aber nicht. 7) In §. 30. ſind rein weltliche oder doch theilweiſe gemiſchte Rechtsſammlungen mit rein kirchlichen zuſammengeſtellt. 8) Auch die Concordate ſind zu wenig berückſichtigt und ungehörig mit den Concilien vermiſcht; davon ſind nur die concordata nat. germ. und jenes von Leo X. mit Franz I. für Frankreich (§. 54.) aufgezählt; das pactum callixtinum, ſo wie die wichtigen neuern Concordate ſind übergangen. Es iſt 9) zwar nachgewieſen, daß und wie Gratian's Dekret geltendes Recht wurde, nicht aber genügend gezeigt, in welchem Verhältniſſe die ausführlich beſprochenen ältern Sammlungen, die nur Wenige mehr kennen zu lernen Gelegenheit haben, zu dieſem Werke ſtehen, und iſt daſſelbe überhaupt

nicht so behandelt, daß die große Wichtigkeit, welche es gewann und noch hat, schon durch seine Behandlung und Stellung hervorträte. Bei Sch. ist freilich dieses Alles ebenfalls auszusetzen, doch hätten die neuern Fortschritte nicht unberücksichtigt bleiben sollen und mußte vor Allem darauf geachtet werden, daß durch Ordnung und Vollständigkeit das Auffassen und die Würdigung des Einzelnen und des Ganzen für den Anfänger erleichtert und gefördert würde.

Die Literär-Geschichte der KR.-Wissensch. (cap. 7.) ist eingetheilt (§. 64.), wie die Geschichte der Quellen des KR. Diese Wiss. blieb (§. 65.) einfach und chronologisch bis zum 6. Jh. Um diese Zeit (§. 66.) brachte man das Recht in eine Art von System: es entstanden die pannormia, die synopses, breviaria und epitomae und die nomocanones. Vom 12. Jh. (§. 67.) an begann das akademische Studium dieser Wissenschaft: die Dekretisten und dann die Dekretalisten. Dabei wurde (§. 68.) die scholastische Methode eingeführt. Die empfehlenswerthen Schriften (§. 69.) bis zum 16. Jh. sind: 1) die glossae, 2) summae, 3) tractatus, apparatus, lecturae, repetitiones und consilia. Diese machten jedoch mehr die verba juris, die auctoritas und die glossae der alten Lehrer geltend, als sie den Geist und den Sinn des Gesetzes aus den ächten Quellen und Hülfsmitteln zu gewinnen suchten. Richtiger ist: ihre Tendenz war ganz praktisch; daher thaten sie mit Ersterm ganz recht, versahen es aber, daß sie nicht zugleich auch den zweiten Weg einschlugen. Die Dekretisten und Dekretalisten (§. 70.) erwarben ein so großes Ansehen, daß sie bis zum 16. Jahrh. von weltlichen und geistlichen Fürsten bei den Gerichten und in der Verwaltung wie Orakel zu Rathe gezogen wurden, und da die Geistlichen auch das röm. Recht betrieben, so wurde die Gerichtsform geändert, die Streitigkeiten wurden durch die §. 42. angeführten Umstände vervielfältigt und die geistl. Gerichte erlitten überhaupt eine gänzliche Umwandlung. Mit den übrigen Wissenschaften hob sich (§. 71.) im 16. Jh. auch die KR.-Wiss. Im 17. Jh. wurde sie (§. 72.) zu einem höhern Grade der

Vollkommenheit gebracht. Im 18. u. 19. Jh. entwickelte ſie ſich (§. 73.) noch mehr, ſowohl was Inhalt, als was Methode angeht. Hier beſpricht die Note am ungehörigen Orte die 4 Propoſitionen des gallikaniſchen Klerus. In dieſer Zeit erſchienen (§. 74.) viele ausgezeichnete Schriften.

Das cap. 8. betrachtet etwas ſpät den Begriff von Kirche (Sch. §. 21—24.) näher. Schon von §. 4. ab wurde er als ein gegebener vorausgeſetzt, da man, ohne ihn beſtimmt zu beſitzen, von einem KR. nicht ſo viel, als bisher ſchon geſchehen, ſprechen konnte. — Die Nothwendigkeit einer Kirche, d. h. einer Geſellſchaft, welche die nämliche Glaubenslehre bekennt, unter gemeinſchaftlichen Geſetzen über äußern Gottesdienſt zur Anregung und Förderung der Religion und Tugend ſteht, und eine eigene Verfaſſung hat, anzugehören, wird (§. 75.) aus der Pflicht, den Zweck der Kirche, Glauben an Gott und Tugend, in ſich und in Andern zu fördern, hergeleitet. Dieſe Nothwendigkeit iſt dann dargethan, wenn entweder nachgewieſen wird, der Zweck könne nur in einem durch einen äußern Verband zuſammen gehaltenen Vereine erreicht werden, oder wenn der Begriff von Kirche mehr, als zu geſchehen pflegt und in einem KR. geſchehen darf, und zwar ſo erweitert wird, daß ſchon das Zuſammen- oder auch Nebeneinander-Leben von Vielen, die denſelben Zweck, ſo viel Jeder für ſich vermag, erſtreben, Kirche heißt. Erſteres iſt nicht erwieſen und kann auf dem eingeſchlagenen Wege nicht erwieſen werden; daher wird denn ſofort in dem Satze: „Cum autem junctis singulorum ad finem hunc promovendum viribus efficiatur societas religiosa et moralis, quam Ecclesiam adpellamus, sequitur, omnes obligari, ut se cum iis, quibuscum vivunt, in Ecclesiam conjungant,“ der erweiterte Begriff angewandt. Auch damit aber iſt nicht einmal die Nothwendigkeit einer Kirche im weiteſten Sinne nachgewieſen. Ich bin verpflichtet, Religion in mir und in Andern zu fördern, wie ich verpflichtet bin, die Menſchenwürde in mir und in Andern zu fördern und zu erhöhen; ſo wenig aber aus Letzterm ohne Weiteres abgeleitet werden kann, daß ich zum Leben in einem Staate

verpflichtet ſei, ſo wenig und noch weniger läßt ſich aus Erſterm ableiten, daß ich mit Andern in einen ſpeziellen kirchlichen Verband mit beſondern Rechten und Pflichten treten müſſe. Warum ſollte nicht Jeder ohne ein ſolches ſpezielles Band jener natürlichen Pflicht genug thun können? Sollte aber auch ein ſolches noch nothwendig ſcheinen: warum iſt es denn nicht genug, daß wir ſchon in einem Staatsverbande leben, worin wir ja recht wohl auch jene Pflicht erfüllen können? Iſt jeder Verein, der ſich einen religiöſen Zweck ſetzt, ſchon eine Kirche: nun ſo iſt der Staat nicht mehr bloß Staat, ſondern Kirche zu nennen. Das iſt aber eben der Fehlgriff, daß der Grundbegriff von Kirche zu allgemein gefaßt iſt. Kirche iſt nicht jeder irgend wie verbundener religiöſer Verein. Es ſtieß mich an, daß der Herr Verf. (§. 76.) als unterrichteter Katholik von einer „Ecclesia visibilis in sensu latissimo," ſpricht, welche die Kirche „quae ante Christum vigebat, tanquam Ecclesiae Christi prodromum in se comprehendit." Dann gehören außer dem Judenthum auch der röm. und die griechiſchen Staaten zu dieſer ſichtbaren Kirche. Denn nach obigem Begriffe machte nicht das Vorläufer-Seyn das Judenthum zur Kirche, ſondern die religiöſe Verbindung, und dieſe fand ſich auch in jenen Staaten vor; macht aber das Vorläufer-Seyn, oder die Beziehung auf Chriſtus eben das Judenthum zur Kirche, ſo haben wir ein wichtiges Merkmal, das obigem Begriffe abgeht. Wenn ferner hier wieder von ecclesia invisibilis und visibilis, dann militans, patiens, vel triumphans, von universalis und particularis, von docens und discens, und endlich gar von naturalis und positiva geſprochen wird, ſo geſchieht es wohl nur der Ueberſchrift: „vocabulum Ecclesia diverso accipitur sensu" zu lieb. Warum der vorgeblichen Kirche vor Chriſtus, und zwar von Adam bis Abraham, dann bis Moſes u. ſ. w. noch ganz beſonders der §. 77. gewidmet iſt, iſt in einem kath. KR. nicht leicht zu errathen. Chriſtus ſtiftete (§. 78.) die chriſtl. Kirche und verhieß ihr ewige Dauer. Sie entſtand zuerſt zu Jeruſalem, verbreitete ſich

wunderbar und es herrſchte bei ihr Gütergemeinſchaft. Ein beliebter Gedanke! Warum ward denn dieſe Gütergemeinſchaft nicht beibehalten, wenn die urſprüngliche Kirche ſie beobachtete? Gehörte ſie aber vielleicht nicht zur kirchlichen Einrichtung, warum wird ſie denn hier, wo jedes Wort wichtig ſein ſoll, wiederum hervorgehoben? Es iſt übrigens auch nicht ganz richtig, daß die chriſtl. Kirche in Jeruſalem ihren Anfang in dem hier angegebenen Sinne genommen hat. Chriſtus hatte im ganzen Judenlande gelehrt und Verehrer gewonnen; die Apoſtel ſelbſt und viele Jünger gehörten nicht nach Jeruſalem, ſie hielten ſich dort dem Befehle des Herrn gemäß nach ſeinem Tode nur bis zur Ankunft des h. Geiſtes auf und als ſie ſich zerſtreuten, wurden die frühern Verehrer Jeſu nicht erſt Glieder der Kirche, ſondern ſie waren es ſchon. „Characteres Ecclesiae verae“ (§. 79.) ſind: 1) „unitas“ in Lehre, Cult und Verfaſſung, 2) „sanctitas,“ da alle Glieder nach Heiligkeit ſtreben ſollen, was jedoch nicht genug iſt, wie die angeführte Stelle aus Epheſ. 5. 25. 26: „se ipsum tradidit pro ea, *ut illam sanctificaret*,“ ſelbſt ſchon ausweiſet; 3) „catholicitas“ dem Raume, der Zeit und der Lehre nach, was klarer hätte ausgeführt werden ſollen, wofern dies Alles ins KR. gehört; 4) „apostolicitas“ und 5) „infallibilitas.“ Wie kann dieſe ein Kennzeichen ſein? Der Beweis für die Unfehlbarkeit ſteht hier nicht an ſeiner Stelle und iſt zur Begründung der Ueberzeugung, wenn der Leſer ſie nicht ſchon mitbringt, nicht bündig genug.

Das KR. muß (cap. 10. §. 80.) ſubjektiv als Wiſſenſchaft, oder als die in §. 5. bezeichnete „habilitas“ eigene Prinzipien (principia propria) haben (Sch. §. 63.). Dieſe ſind (§. 81.): Natur-R., die h. Schrift, die Ueberlieferung, die Werke der hh. Väter, die canones, Gewohnheiten und Obſervanzen, Dekrete der Päpſte und Geſetze der Fürſten (Sch. §. 64. u. 65.). Die Wiſſenſchaft muß allerdings Prinzipien haben, wie im ſubjektiven, ſo auch im objektiven Sinne; die hier genannten Prinzipien aber hat das KR. nicht erſt als Wiſſenſchaft, ſondern ihrer bedarf noch weit mehr

die Praxis: und, abgesehen von Wissenschaft und Praxis, so hat und hatte es diese Prinzipien, um zu sein, was es ist. Diese Prinzipien sind aber etwas ganz Anderes, als die Prinzipien, welche zu einer Wissenschaft Bedürfniß sind. Dort sind es die Erkenntnißquellen, aus welchen man das wirkliche Recht erkennt und schöpft, das Prinzip bei der Wissenschaft aber ist die Idee, wodurch das in jenen Erkenntnißquellen vorhandene oder schon daraus hervorgehobene Material zu einem Ganzen, zu einem Systeme verbunden wird, sei sie nun ein einfacher Grundsatz oder ein Complexus von Grundsätzen. Ob die Prinzipien des objektiven KR. auch die Prinzipien für die Wissenschaft sind, bleibt noch die Frage: sind sie es wirklich, so muß dies noch um der Wissenschaft willen gezeigt werden. — Die natürlichen Gesetze (§. 82.) sind allgemein, nothwendig und unabänderlich, daher müssen sie auch im KR. Kraft haben. Hieraus ergibt sich nicht das richtige Verhältniß des Natur-R. zum KR. Daß das auf die kirchl. Gesellschaft angewandte Natur-R. kirchliches Natur-R. genannt wird, ist eine nicht stichhaltige Zuthat zu Sch. §. 66. Dieser macht nur einige Bemerkungen über den Gebrauch des Natur-R. im KR., die richtig sind, ohne die hier unabweisliche Frage zu erschöpfen, enthält sich aber mit Recht jenes Satzes. Denn was aus dem Natur-R. in Betreff oder in der Kirche gilt, als z. B. „verletze nicht eines Dritten Rechte," ist darum noch nicht KR. oder kirchl. Natur-R. Ob und in wiefern im KR. vom Vernunft-R. Gebrauch gemacht werden könne, mußte nachgewiesen werden und war die Frage wichtig genug, tiefer darauf einzugehen, als bei Sch. geschah. Die Schriften des A. T. (§. 83.) sind keine eigentliche Erkenntnißquellen des KR.; ob sie es nicht mittelbar, in sofern nämlich sind, als sich Rechtsverhältnisse aus den Glaubens- und Sittenlehren des A. T. ergeben, ist nicht erwähnt. Eigentliche Quelle ist das N. T. Hierbei aber muß man die unmittelbar göttlichen und die apostolischen Institute genau unterscheiden, da auch die Apostel diesen Unterschied aufstellten (1. Cor. 7, 10. 12.).

Denn die apoſt. Inſtitute, welche zum menſchlichen Rechte gehören, ſind dem Wechſel unterworfen, wie die Enthaltung vom Erſtickten, die Liebesmahle, die Verſchleierung der Frauen, die Taufe durch Eintauchen (Sch. §. 67.). Richtiger wäre: die Inſtitute dieſer Art ſind der Veränderung unterworfen, nicht, weil ſie von den Apoſteln herrühren, ſondern weil ſie es von Anfang an und nach dem Willen der Apoſtel waren und ſo der Fußwaſchung des Herrn gleichſtehen. Dieſes gibt den richtigen Maßſtab zu erkennen, ob, was die Apoſtel, als vom h. Geiſte geleitet, einführten, zum chriſtlichen Offenbarungswerke gehört oder nicht, und die angeführte Stelle beweiſet dann, daß die Apoſtel ſich nicht nur dieſes Grundes bewußt waren, ſondern ihn auch ausſprachen, wodurch dann erklärbar wird, warum nur dieſe, oder jene und nicht alle ihre Einrichtungen als dem Wechſel unterworfen angeſehen wurden und noch angeſehen werden. Die Erklärung der Ueberlieferung (§. 84.) als „institutio oretenus facta,“ iſt zu allgemein; es muß hinzukommen: im Gegenſatze der im N. T. enthaltenen Lehren, ferner: allgemein und ununterbrochen in der Kirche gelehrt und geglaubt: „continua successione in ecclesia catholica conservatas,“ ſagt das Concil von Trient (sess. 4. de canon. script.), wodurch denn die Note über piae credulitates von ſelbſt wegfällt (Sch. §. 68.). Daſſelbe enthält auch die angeführte Stelle des h. Auguſtin in den Worten: „quod universa tenet ecclesia“ und: „nec a conciliis institutum, sed *semper retentum est*;“ allein ſie iſt nicht in dieſer Abſicht, ſondern zum Belege des Unterſchiedes zwiſchen traditio divina und humana angeführt, wozu ſie nicht dienen kann. Da die Väter (§. 85.) die Tradition in ihren Schriften nur aufbewahrten und mit Recht von ihnen geſagt iſt: „quod opera ss. Patrum attinet, ea per se vi legali destituuntur;“ ſo werden ihre Werke hier, wie im §. 81., mit Unrecht nach Sch. §. 69. unter den Erkenntniß-Quellen des KR. aufgeführt. Die Regeln über den Gebrauch dieſer Werke und was in der ausführlichen Note über die griech. und latein. Kirchenlehrer (doctores) bemerkt iſt, ſtehen um ſo

weniger hier an ihrer Stelle. — Die Entſcheidungen der Kirche (§. 86.) betreffen die Glaubens- und Sittenlehren, oder die Disziplin, und ſind in einem Concil (canon. conciliares), oder außer einem ſolchen erlaſſen (extraconc.). Sie ſind verbindend, ſchon weil ſie von den Biſchöfen herrühren, welche nach göttlichem Rechte die Kirche regieren. Es gibt deren allgemeine (universales) oder beſondere (particulares). Letztere können durch allgemeine Annahme auch allgemeine werden (Sch. §. 70.). Die Anwendung der canones ſetzt eine richtige Interpretation (§. 87.) voraus, welche eine authentica oder doctrinalis iſt und wovon letztere wieder eine philologica oder eine philosophica heißt. Richtiger wäre: ſie iſt eine legalis (und zwar authentica oder usualis) oder eine doctrinalis (und zwar philolog. oder grammat. und philos.). Unter den aufgeſtellten Regeln iſt die 2.: „cessante ratione legis finali, cessat legis dispositio," nicht ſtichhaltig. Thibaut nennt ſie (Syſt. des P. R. §. 50.) „ganz falſch". Dieſe 6 Regeln erſchöpfen den Gegenſtand nicht und ſind nur als brauchbare Winke anzuſehen, ſtatt welcher die Hinweiſung auf die allgemeinen Lehren hier hinreichte, wofern nicht im KR. eine beſondere und abweichende Interpretationsweiſe beſteht, deren Abweichungen denn hätten vorgetragen werden müſſen. — Quellen des KR. ſind ferner Gewohnheit und Obſervanz (§. 88.), bei deren Gebrauch (§. 89.) Behutſamkeit nothwendig iſt (Sch. §. 70). Statt der Stelle aus dem h. Auguſtinus wären für ein KR. angemeſſener c. 7. 8. D. 8. aufgenommen worden. — Was die Conſtitutionen der Päpſte betrifft (§. 90.), ſo müſſen dabei die Glaubenslehren von der Disziplin und die Entſcheidungen in einzelnen Sachen von ſolchen in Angelegenheiten, welche die ganze Kirche angehen, unterſchieden werden; ſolche Erlaſſe müſſen ferner gehörig publicirt und angenommen werden (Sch. §. 71.). — Wie und inwiefern die Geſetze der weltlichen Fürſten eine Quelle des KR. ſein können, läßt §. 91. im Dunkeln. Die bloße Berufung auf die Geſchichte iſt nicht ausreichend. Belehrender, obgleich nicht erſchöpfend, iſt Sch. §. 72. — Beſondere

Rechtsquellen für Ungarn (§. 91.) ſind 1) die Ungar. Concilien, 2) die von den Päpſten Ungarn verliehenen Privilegien und 3) die Geſetze der Ungar. Könige. — Hülfswiſſenſchaften (§. 92.) des KR. (adminicula) ſind die Kirchengeſchichte, die Geſchichte des KR. u. ſ. w. (Sch. §. 73—76.)

Kirchliches Geſetz (cap. 10.) iſt der verpflichtende Wille des kirchlichen Geſetzgebers (§. 93.). Die Kirchengeſetze ſind divinae (naturales und positivae) und humanae (apostolicae, synodales, pontificiae, episcopales und leges imperantium, welche dieſe als „advocati et inspectores Ecclesiae circa negotia ecclesiastica“ erlaſſen). (Sch. §. 66.). Nach dem Objekte iſt das Geſetz 1) ein dogma (ein dogma = Geſetz?!), 2) mandatum, 3) interdictum, 4) sanctio, 5) canon, als Conciliar-Beſchluß, 6) edictum, 7) decretum, 8) privilegium und 9) rescriptum. In allen dieſen Formen iſt es ein generelles oder ſpecielles. — Objekte der Geſetze (§. 94.) ſind die äußern und innern Handlungen der Gläubigen (Sch. §. 139.), wodurch die Aeußerung in §. 5.: „relate ad forum externum“ berichtigt wird. — Die kirchlichen Geſetze, wie auch die bürgerlichen, verpflichten im Gewiſſen (§. 95. Sch, §. cit.); ſie müſſen jedoch gehörig promulgirt ſein. Die Promulgation iſt zu kurz abgethan. — Allgemeine Geſetze erlaſſen (§. 96.) 1) die Concilien, (wovon es wieder unrichtig heißt: „Ecclesia in concilio oecumenico vel maxime jurisdictionem suam exercet nunc dogmata declarando et stabiliendo, nunc etiam universam disciplinam sanciendo;“ denn das Erklären und Vortragen der Glaubenslehren iſt ſo wenig ein Jurisdictions-Akt, als infallibilitas unter den Begriff von jurisdictio fällt) und 2) der Papſt, mit der Beſchränkung jedoch, „etsi fateri debeamus, ejus edicta tunc primo robur nancisci in *dogmaticis* (edictum in dogmaticis! — war doch in §. 93. edictum „quo legislator motu proprio universis subditis aliquid praecipit!“ — alſo die dogmata *praecipit* summus pontifex und zwar als legislator!), si expressus vel tacitus Ecclesiae consensus accedat, in *disciplinaribus* vero, postquam Episcopi velut divini et vigiles

gregis Domini custodes eadem in Ecclesiis suis publicant.“ (Sch. §. 239.) — Den allgemeinen Kirchengeſetzen ſind (§. 97.) alle Glieder der Kirche ohne Ausnahme unterworfen, den legibus divinis ſind es auch die infideles und haeretici, nicht aber den pure ecclesiasticis. Provinzial-Geſetze verpflichten die Angehörigen der Provinz (Sch. §. 139.). Das Geſetz iſt (§. 98.) „praecipiens“ oder „prohibens,“ „praemians“ oder „poenalis,“ ein mere poenalis gibt es nicht (Sch. §. cit.). Das Geſetz hört im Allgemeinen auf (§. 99.) 1) cessante legis latae ratione finali (?), 2) mutatione legis durch abrogatio oder derogatio. Die Aufhebung iſt ein Akt der Legislation und kann, wie dieſe, nur von demſelben Subjekte ausgehen. „Cessat“ ferner „particulariter per dispensationem“ (Sch. ibid.), bei welcher Gelegenheit die Erforderniſſe der Dispenſationen angegeben werden. — Das „rescriptum pontificium“ (§. 100) gehört zu den ſpeciellen Geſetzen. Die vorzüglichſten ſind: rescripta gratiae, justitiae et mixta (Sch. §. 140.). Sie ſind (§. 101.) äußerlich oder innerlich ungültig (Sch. §. 141—145.). Ihre Ausführung (§. 102) iſt einer eigenen Förmlichkeit unterworfen (Sch. §. 141. not.). Die rescripta gratiae haben ihre Wirkſamkeit a die datae, die rescr. justitiae a die praesentatae; ferner geht das ſpecielle dem generellen und das ſpätere dem früheren vor (Sch. §. 146.). Sie erlöſchen „renuntiatione, revocatione“ und „morte concedentis“ (Sch. §. 147.). Das privilegium (§. 103.) iſt ein ſpecielles Geſetz und von Dispenſation verſchieden. Es iſt ein favorabile oder odiosum, ein personale oder reale u. ſ. w. (Sch. §. 148.) Die Privilegien können (§. 104.) durch concessio oder consuetudo erworben werden; ſie hören auf 1) revocatione, 2) renuntiatione, 3) morte privilegiati, 4) abusu privilegii (dies iſt jedoch nur eine justa causa revocationis), 5) effluxu temporis, 6) cessante conditione (Sch. §. 149—152.). Die Note zu dieſem §. trägt theilweiſe noch die Note 2. bei Sch. §. 159. über statuta collegiorum et capitulorum ecclesiasticorum nach. (Fortſetzung folgt.)

Vollständiges katholisches Gebet- und Gesangbuch zum öffentlichen Gottesdienste sowohl als zur Privat-Andacht. 5te durchaus umgearbeitete und vermehrte Auflage, herausgegeben von einem Vereine katholischer Geistlichen der Erzdiözese Köln. Mit Genehmigung des Hochw. Erzbischöfl. General-Vikariates zu Köln. M. Gladbach bei B. Böhmer. S. 536. Preis: 16 Gr., in Partieen billiger.

Rezensent ging längst mit dem Gedanken um, seine Ansichten über katholische Andachtsbücher überhaupt in diesen Blättern mitzutheilen, wobei er zugleich beabsichtigte, die Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie gegen den möglichen Tadel in Schutz zu nehmen: daß sie so sparsam sei mit Rezensionen von Erbauungsschriften. Bevor wir aber diese unsre Ansichten veröffentlichen, wollen wir unser Gutachten über das mittlerweilen erschienene obige Werk abgeben. Der mit den öffentlichen Blättern von den Herausgebern mitgetheilte Prospektus des Buches (obgleich wir denselben nicht in allen Einzelnheiten billigen konnten) war derart gehalten, daß er uns zum aufmerksamen Durchlesen des ganzen Werkes veranlaßte, und nachdem dieß geschehen, glaubten wir ebensoviel Grund zu haben, davon öffentlich Notiz nehmen zu können; als wir uns früher berechtigt gefunden hatten, anderartige Erscheinungen in diesem Gebiete ignoriren zu dürfen.

Das Buch will ein vollständiges katholisches Gebet- u. Gesangbuch sein zum öffentlichen Gottesdienste, wie zur Privat-Erbauung. Es enthält drei Theile, wovon der 1te die Sonntäglichen und Wochen-Andachten für alle Zeiten, — der 2te die besondern Andachten des katholischen Kirchenjahres, und der 3te Gebete und Gesänge gemischten Inhaltes umfaßt. Sehen wir hier vorläufig blos auf den Umfang des Materials; so müssen wir dasselbe vollständig nennen: es enthält Alles, was für öffentliche und Privat-Andacht nur gewünscht

werden kann, und hat in dieser seiner Vollständigkeit Vorzüge vor vielen Andern. Wir besitzen genug kernhafte Gebetbücher zum bloßen Privatgebrauche, — auch einige für den öffentlichen Gottesdienst, mit einem Anhange von einigen Privatgebeten; ein Buch aber, das für beide Zwecke so vollständig ausreicht, wie das vorliegende, fehlte bisher. Die von den Herausgebern durchgeführte Idee: für öffentliche und Privat-Erbauung zugleich zu sorgen, und so das kirchliche und häusliche Leben des Christen in steten Einklang zu bringen — müssen wir eine glücklich aufgefaßte nennen: kirchlicher und häuslicher Gottesdienst bedingen und ergänzen sich wechselseitig im christlichen Leben: vereint, bringen sie die Frucht eines werkthätigen Glaubens; trennt man sie aber, so läuft das kirchliche Leben Gefahr in einen unfruchtbaren Lippendienst auszuarten; so wie das individuelle christliche Leben, vom kirchlichen losgerissen, seines Haltpunktes ermangelt. — In dieser Beziehung haben uns im 2. und 3. Theile jene Partieen besonders angesprochen, worin die sämmtlichen hh. Sakramente behandelt sind, — ferner aus dem Kirchenjahre die Vorerinnerungen zu einzelnen Festen, wo der Christ belehrt wird, die Gesinnungen, welche der betr. Festtag angeregt, im Leben und Wandel an Tag zu legen, — endlich im 3. Theile, wo die aus dem kirchlichen Leben hergeleiteten altchristlichen Sitten und Gebräuche als Anknüpfungs-Punkte dargeboten werden, vermittelst welcher der Christ sein tägliches Leben mit christlichem Geiste würzen könne. Nachdem wir uns über die äußere Einrichtung des Werkes ausgesprochen, wollen wir nun dasselbe nach seinem Inhalte und Zweck näher ansehen.

Im Ganzen wie im Einzelnen ist dasselbe wie der Titel verspricht, ein katholisches, d. h. nicht blos der Form nach, streng kirchlich gehalten; sondern auch in den kirchlichen Geist eingedrungen, und genügt in dieser Beziehung einem dringenden Zeitbedürfnisse: sich über den kirchlichen Glauben zu verständigen. Soll auch ein Erbauungsbuch seiner Natur nach eben so wenig ein wissenschaftliches System

der Theologie begründen als ein trockenes Katechismus-Skelet aufführen wollen, so muß es doch in sofern dogmatisch gehalten sein, daß der Inhalt des Glaubens überall klar hervortritt, und nirgends auch nur ein Ausdruck vorkomme, der nicht im Lichte des kirchlichen Glaubens besehen, sich haltbar bewährt. Der Gerechte lebt aus dem Glauben, und aus dem Glauben muß auch die Andacht hervorgehen, wenn sie in keine Frömmelei ausarten soll, oder m. a. W. die fromme Gemüthserhebung ist keine wahre, wenn ihr nicht die geistige Erkenntniß zur Seite steht. Es ist uns daher sehr erfreulich dem Buche das Lob spenden zu können, daß es zur Verbreitung gründlicher Religionskenntnisse nicht wenig beitragen werde: Zum Belege hiefür wollen wir anführen: die den Hauptfesten und kirchlichen Zeiten vorangehende Erklärung des betr. Dogma, — die vielen biblischen Litanien — die aus den Kirchenvätern entnommenen 4 allgemeinen, so wie die nach dem Missale bearbeiteten besondern Meß-Andachten — die aus dem Brevier gezogenen Lektionen, — endlich die Gebete über die sonntäglichen Evangelien. — Wir meinen das zweckmäßigste Religionshandbuch für's Volk sei jenes, welches ihm sein kirchliches Leben erklärt; versteht es dieses, so versteht es auch den summarischen Inbegriff seines Glaubens; die Reihe der Feste im Kirchenjahre ist nur der Ausdruck, das Symbolum Apostolicum, und ein Buch somit, welches die kirchlichen Zeiten und Feste zweckmäßig behandelte, wäre zugleich das zweckmäßigste Unterrichtsbuch. Diese Aufgabe aber zu lösen ist nicht so leicht, als der Versuche dazu viele gewesen sind: an dem Feste eine gemüthliche, ästhetische schöne Seite hervorheben ist gar leicht, leicht auch, demselben eine fromme Empfindung abgewinnen, und dieser behende in Gebet und Lied, Sprache und Ausdruck zu verleihen; nicht so leicht aber ist es, den ganzen Gehalt des Dogma eines Festes und dessen praktische Fruchtbarkeit aufzufassen, dazu gehört sich nebst guter dogmatischen Grundlage und allseitiger Bekanntschaft mit den Volksbedürfnissen — eine gründliche Kenntniß des christlichen Alterthumes, und

Studium der kirchlichen Handbücher. Aus Mangel dieser Eigenschaften sind viele der vorhandenen Gebete und Lieder auf die Feste der Geheimnisse unsrer Erlösung in den Fehler verfallen, daß sie in zu allgemeinen Begriffen sich bewegen, — und das Charakteristische der betreffenden Dogmen nicht genug bezeichnen. Wir können nun freilich dem fraglichen Buche nicht allerwerts zuerkennen, daß es das Vollkommene in dieser Beziehung geleistet, das Verdienst aber gebührt demselben, daß es nicht in den geringsten Fehler gefallen ist: in den verschiedenen Betstunden der Festtage (um nur Eines anzuführen) finden wir klar und bestimmt das spezielle Objekt des betr. Festes niedergelegt: wer die Betstunden von Advent, Weihnachten, Epiphanie, über das Jugendleben und den verborgenen Wandel Jesu, — die Leidensbetrachtungen — Charwoche, Ostern, Christi-Himmelfahrt, Pfingsten, Frohnleichnam, Petri und Pauli, Allerheiligen und Aller-Seelen, so wie die auf die Marienfeste aufmerksam durchgeht, wird in die Behauptung einstimmen, daß im Ganzen uns eine kostbare Perlenschnur katholischer Glaubenslehren dargeboten wird. — Geleitet von richtiger Auffassung der kirchlichen Dogmen ist das Buch auch dem in Erbauungsbüchern so häufig betroffenen Misgriffe entgangen: daß nicht Ein Festtag auf Kosten des Andern überhoben wird; Jedem ist jene Stellung zum Ganzen angewiesen die ihm gebührt, jeder Festtag ist mit jenem Grade von Auszeichnung behandelt, den ihm die Kirche zugetheilt: namentlich fühlt sich Rezensent wohlthuend angesprochen durch die Art und Weise, wie die vielen Marien- und Heiligen-Feste behandelt sind: so sehr auch Bedacht genommen ist Keins derselben, woran sich eine Volks-Verehrung knüpft, zu übergehen; so ist doch keine Gefahr, daß dadurch ein kastengeistischer Heiligen-Kult, oder eine Vergötterung der sel. Gottes-Mutter genährt werde. Auch finden wir in den genannten Festen der Heiligen die praktische Tendenz realisirt, welche die Kirche bei den vielen speziellen Marien- und Heiligen-Festen hat: die Tendenz nämlich, daß allen Ständen der h. Kirche für ihre individuellen Situatio-

nen im christlichen Leben, kirchliche Muster vorgehalten werden: in dieser Beziehung ist das *Cummune Sanctorum*, welches mit zweckmäßiger Auswahl dem Brevier entnommen, in den 3. Theil einleitet, ein sehr schätzbarer Beitrag zur katholischen Heiligen-Verehrung. Im *Commune Apostolorum* ist dem kirchlichen Lehrstand, im *Commune Martyrum* den verschiedenen Klassen der Kämpfenden und Leidenden im *Commune Confessorum* den zum Wirken im stillen häuslichen Kreise Berufenen — im *Commune Virginum et SS. Mulierum* den christlichen Frauen und Jungfrauen ihr Vorbild aufgesteckt. — Hätte man nur stets so bei Anfertigung von Volks-Andachtsbüchern die Kirche zu Rath gezogen, und ihre Quellen benutzt; so wäre das im dogma de Cultu et Veneratione Sanctorum et B. M. Virginis liegende Tiefgemüthliche und zugleich praktische Element festgehalten worden, ohne daß man in einen korrupten Bilderdienst sich verirrt hätte, — hochgeehrt wären die Freunde des Herrn und die Mutter des Erlösers geblieben, ohne daß die Altäre des Herrn leer zu stehen brauchten. — Wären nur die Bearbeiter von Andachtsbüchern nicht so sehr Verfasser, als Herausgeber geblieben, hätten sie, wie die Herausgeber des vorliegenden aus den kirchlichen Quellen Altes und Neues herausgegeben, das arme katholische Volk wäre nicht so oft um seinen Glauben, und mit seinem Glauben — um seine Pietät betrogen worden. — Dank auch den Herausgebern, daß sie zugleich mit dem kirchlichen Inhalte die streng kirchliche Form hier und dort beibehalten haben. Mit Wohlgefallen sehen wir in dem Brevier für Laien im 3. Theil (welchem wir übrigens im Ganzen etwas mehr Präzision im Ausdrucke wünschten) in dem oben genannten Commune Sanctorum, und in allen Betstunden auf die hohen Feste, welche alle in Form der kirchlichen Matutin eingerichtet sind, den Beweis geliefert, daß das Brevier der Geistlichen auch zum Gebrauche für den Laien nicht so unförmlich sich gebehrdet, als das auf den ersten Anblick Manchem scheinen will, — beim Schlusse dieses Abschnittes, wo wir uns über

die kirchliche dogmatische Haltung des ganzen verbreiteten, sei auch noch kurz hervorgehoben, daß auch mit besonderer Sorgfalt die eben jetzt im Volke hier und dort noch herrschenden irrigen Begriffe mit zarter Polemik berichtigt sind; so z. B. die Lehre vom Ablasse — die Verehrung Mariä — die spezielle Verehrung der Namens-, Schutz- und Pfarrpatronen — der Gebrauch gewisse Heilige in besondern Nöthen anzurufen u. d. m.

Nun noch Weniges über das Buch als Privat-Gebetbuch: Unsrer Ansicht nach, die wir später näher zu begründen gedenken, sollten alle Privat-Erbauungsbücher nicht blos Gebetbücher im engern Sinne des Wortes sein; sondern vielmehr eine Anleitung zum christlich-frommen Leben, — sollten Variationen sein über das große Thema, so Thomas von Kempis aufgestellt hat: de imitatione Christi, wie er sagt in der bekannten Stelle: Vita Tua via nostra est, et per sanctam patientiam ambulamus ad Te. Ein vollständiges Gebetbuch soll für alle Lagen und Lebensverhältnisse des Menschen so gestaltete Gebete enthalten, daß sein ganzes Leben dadurch mit christlichem Geiste genährt wird. Unsres Bedünkens ist die Erhörbarkeit des Gebetes nicht blos dadurch bedingt, daß man in seinen besondern Nöthen dem lieben Gott haarklein seine Bedürfnisse auseinander setzt; die Hauptsache viemehr bleibt, daß der Betende in den Geist Jesu Christi hineinversetzt, im Glauben und Vertrauen zu Ihm emporgehoben wird; dann betet er recht in Seinem Namen. Darum hat uns in diesem Buche gefallen, daß es im 3. Theile bei den Gebeten für die verschiedenen Stände — in den allgemeinen und besondern Nöthen und Anliegen, den Christen stets auf das Beispiel seines Heilandes verweisend, sein Gebet an irgend einen Passus aus dem Leben und Leiden seines Erlösers anknüpfen lehrt: es wird ihm namentlich aus den Meß-Andachten und den Leidensbetrachtungen das auf seinen Zustand Passende an die Hand gegeben. Mit vorzüglicher Sorgfalt sind in dieser Beziehung die Andachten für Kranke und Sterbende bedacht.

Nachdem das Buch nach Umfang und Inhalt im Allge-

meinen gewürdigt ist, hat die Rezension noch Eins in's Auge zu fassen, wenn sie allseitig genügen soll: — und zwar deshalb, weil das Buch seiner ganzer Einrichtung nach ein allgemeines Volks-Buch sein soll. In dieser Rücksicht die Frage also: Ist dasselbe seinem Inhalte sowohl als seiner Form nach, auch volksthümlich oder populär? — Kann das große Publikum, für das es geschrieben ist, alle Materialien nützlich gebrauchen, und zwar seinem doppelten Zwecke nach: beim öffentlichen Gottesdienste sowohl, als zur Privat-Andacht? Von der Bejahung dieser Frage wird es noch abhangen, ob dasselbe empfohlen werden kann. — Vor allem müssen wir den H. Herausgebern rücksichtlich der erstern Bestimmung des Buches (für den öffentlichen Gottesdienst) ein Bedenken äußern: Ist Alles, was in dieser Beziehung in dem Werke niedergelegt ist, auch ausführbar mit dem Volke? Von der h. Messe, von sämmtlichen hh. Sakramenten, von allen liturgischen Akten, sind Uebersetzungen gegeben, und zwar meistens in der Form von Wechselgebeten, so daß es scheint, als sollte Alles so vom Liturgen mit dem Volke vorgenommen werden; wir müssen hier fragen: Geht das auch an? daß dieß belehrend ist für's Volk, wer zweifelt dran: aber ist nicht beim Gottesdienste, namentlich beim Wesentlichen, der h. Messe und den Sakramenten auch noch Etwas Anderes als das Belehrende zu berücksichtigen: Deutet nicht das *Tridentinum Sess. XXII. Cap. 8.* darauf hin? Kann Alles und Jedes, und wie kann es beim öffentlichen Gottesdienste mit dem Volke ausgeführt werden, ohne Verletzung der bestehenden kirchlichen Vorschriften? Kann nicht eine zu große Theilnahme des Volkes am Gottesdienste eine Verletzung des *Can. 10. Conc. Trid. Sess. VII.* herbeiführen? die Herausgeber wollen uns die Aeußerung dieser Bedenklichkeiten nicht als eine gesuchte Verdächtigung ihres kirchlichen Sinnes deuten: letzterm haben wir ja oben volle Gerechtigkeit angedeihen lassen, und tief schmerzen sollte es uns, wenn wir obiges Urtheil herunterstimmen müßten. Diese Besorgniß lediglich drängt uns hier den Wunsch auszu-

ſprechen, daß die Herausgeber bei einer künftigen Auflage des Werkes, in der Vorrede ſich näher darüber ausſprechen, wie das für den öffentlichen Gottesdienſt dienende Material ohne Verletzung der beſtehenden kirchlichen Formen zum Volksgebrauche könne verwendet werden? die öffentliche Ankündigung ſchien in dieſer Beziehung zwar Winke geben zu wollen, aber dieſe haben uns nicht genügt, und genügen noch weniger allen Cis- und Trans-Alpiniſchen Kirchenthümlern. Wir hegen das feſte Vertrauen auf den von den Verfaſſern im Werke bekundeten kirchlichen Sinn, ſo wie auch ihre Bekanntſchaft mit den Volksbedürfniſſen, daß ſie die von uns geſtellten Fragen genügend löſen werden. Wollten die Verfaſſer ihre Anſichten der Redaktion dieſer Blätter mittheilen; ſo würde Rezenſent in ſeiner Eingangs verſprochenen Abhandlung in jenem Artikel, der die kirchlichen Andachtsbücher beſprechen wird, darauf vielleicht Rückſicht nehmen können. — Nach dieſen abſchweifenden Bedenklichkeiten wollen wir nun dem Werke zuerkennen, daß es populär gehalten iſt, und zwar zunächſt in ſeinem Inhalte, d. h. es beobachtet die erſte Regel der populären Bildungs- und Erziehungs-Methode: es läßt ſich zu dem im kirchlichen Volksleben Vorhandenem herab, und ſucht, daſſelbe begründend und aufklärend, das Volk zur chriſtlichen Bildung und Erbauung heraufzuziehen. Man ſieht dem Buche an, daß es von wahren Volks-Männern verfaßt iſt, die den Grundſatz bei allen Reformen im Auge behielten: „Nimm dem „Volke Nichts, wenn du ihm nichts Beſſeres an die Stelle „zu geben weißt, es ſei denn, daß es in ſeinem Letzten Grunde „auf Unwahrheit beruhe.“ Haben wir früher an dem Werke gerühmt, daß es nur das vor dem Lichte des kirchlichen Dogma Bewährte aufgenommen; ſo müſſen wir hier das ſeelſorgliche Zartgefühl anerkennen, womit alle im chriſtlichen Volke lebenden frommen Gebräuche und Andachten adoptirt ſind. Abſichtlich heben wir dieſes belobend hervor, damit der Leſer das Buch nicht zur Seite lege, wenn er darin eine Aloyſius-Andacht findet, oder gar von Weihwaſſer und geſegneten Kräutern Aufhebens gemacht ſieht. Es gibt ein

Pseudo-Akkommodations-System, wie einen Pseudo-Jesuitismus, aber auch ein richtiges. Letzteres befolgt das besprochene Buch. — In einem Abschnitte aber, gestehen wir, schien uns beim ersten Anblicke die Akkommodation etwas weitgetrieben, wir meinen, in der Stationen-Andacht. Referent, der sich noch wohl erinnert, welchen Eindruck es auf ihn machte, als Eines Tages an einem bedeutenden Orte in Cölns Nähe das bittere Leiden nicht nach den 4 Evangelisten, sondern nach den Visionen einer Nonne auf katholischer Kanzel abkonterfeit wurde — hatte bisher die Meinung, daß auch die bildliche Darstellung des Leidens in den bekannten 14 Stationen nicht zu rechtfertigen sei, weil nicht überall in Harmonie stehend mit der Erzählung der Evangelien. Jedoch nach Durchsicht der ganzen Andacht, wenn uns darin schon überhaupt die tiefe Auffassung des Erlösungswerkes ansprach, so haben wir uns auch überzeugt, daß sämmtliche Stationen in der vorliegenden Weise bearbeitet mit der Evangelischen Darstellung des Leidens vereinbarlich sind. Haben sich Volksandachten, die im Allgemeinen dogmatisch begründet sind, zu stehenden, kirchlich-toleranten Formen ausgeprägt, so sind dieselben beizubehalten; tragen die Formen das Gepräge ihrer Zeit zu sehr an der Stirne, so kleide man sie um; nur in dem Falle, wo in irgend eine Andacht die ihrer Zeit angehörigen, und mit den unsrigen kontraktirenden Auffassungsweisen mit so krassen Fäden eingewoben wären, daß nach Herausziehung derselben das Gewand durchlöchert erschiene, — wäre die Sache selbst mit aufzugeben. Daß die Stationen-Andacht in ihrer vorliegenden Gestaltung nicht zu letzterer Art gehöre, ist dem Leser bald klar. — Allein nicht bloß dem Inhalte nach, sondern auch in Ausdruck und Sprache ist das Buch populär gehalten. — Es ist freilich eine nicht leichte Aufgabe, den populären Ton zu treffen, d. h. für den schlichtesten Christen verständlich, und zugleich für den Gebildetsten edel genug sich auszudrücken; das hat denn auch einige Verfasser bewogen, Gebetbücher für aufgeklärte Christen zu schreiben, ein, wie wir später dar-

thun werden, in ſich unſinniges Unternehmen. Können Erbauungsbücher nicht ſein, wie das Buch der Bücher: die Bibel: nämlich dem Einfältigen nicht zu hoch, dem Hohen nicht zu niedrig; — dann mögen ſie ungedruckt bleiben. — Das vorliegende Buch hat im Ganzen in Stiel und Ausdruck die rechte Mitte gehalten, ſo daß die Betenden aller Stände und Bildungsſtufen befriedigt werden. — Wie der Sache nach die h. Schrift und die hh. Väter meiſt den Stoff geliefert, ſo iſt auch die Schriftſprache nicht zu verkennen, wie uns an manchen Orten auch das Salbungsvolle der beſſeren Aszeten nicht entgangen iſt. — Bei ſtrenger Sprach-Reinheit und meiſtens Geläufigkeit im Ausdrucke begegnet uns ſelten Künſtelei; erhebt ſich das Gebet zuweilen zur religiöſen Begeiſterung, wie z. B. in der Frohnleichnams-Prozeſſion; ſo iſt dieſe doch durch den Inhalt ſelbſt bedingt, und verliert ſich nicht in nichtsſagenden Schwulſt.

Der nun dem Werke im Allgemeinen gezollte Beifall kann uns doch nicht beſtimmen, die Einzelnen Partieen des Buches für gleich gelungen zu halten, und will uns ſchier bedünken, daß eine Verſchiedenheit der Bearbeiter in dieſen wenigen Stellen erſichtlich ſei. So haben die vier letztern Meßandachten: Anbetungs-, Dank-, Bitt- und Verſöhnungs-Opfer unſern ungetheilten Beifall: das h. Opfer iſt darin klar und mit praktiſcher Fruchtbarkeit dargelegt. In dem Dank-Opfer aber ſähen wir den Hymnus: Herr Gott dich loben wir, lieber am Ende nach den Dankgebeten; die einzelnen Lieder-Verſe dieſer Dankhymne paſſen zwar zur Dank-Meſſe überhaupt; aber nicht allemal zu jenem ſpeziellen Theile der Meſſe, dem ſie angewieſen ſind, die Verfaſſer haben ja bei den übrigen Meſſandachten auch hinſichtlich der Lieder hierin es ſtrenge genommen. — Weniger Beifall können wir den 3 erſten Meſſandachten zollen: keine derſelben führt eine beſtimmte Idee vom h. Opfer durch; beinebens trägt die zweite Meſſandacht zu offen das Gepräge an der Stirne, daß ſie einem etwa moderniſirenden Aufklärungsgeiſte einer Oberrheiniſchen Kirchen-Provinz entſprungen

ist. — Ungetheiltes Lob verdienen die biblischen Litanien, wie's scheint, meist aus Merlo Horstius; die beiden aber: von Weihnachten und Ostern sind im Vergleich zu den andern zu dürftig ausgestattet. — Die vielen Vorerinnerungen und belehrenden Bemerkungen sind im klaren Volkston gehalten; ganz mißlungen nennen wir aber die wichtigste aller Belehrungen: die vom h. Messopfer; bei anscheinender Gründlichkeit, ermangelt sie aller Klarheit, und Bestimmtheit, und tappt nur so um die Sache herum. Es thut uns dieß um so mehr leid, als die Herausgeber sonst so vielfach bewiesen, daß die Idee vom h. Opfer ihnen klar vorschwebte. Durch die im Anhange gegebene kurze Erklärung der Messzeremonien haben sie Einiges aber nicht Alles nachgeholt; beinebens ist auch diese kurze Erklärung an sich zu kurz, und muß in einer neuen Auflage ausführlicher sein. — Oben haben wir das schon gelegentlich über die an die Stationen-Andacht geknüpfte Betrachtung des bittern Leidens beifällig ausgesprochen; — nicht so können wir das in Betreff der, der obigen vorangehenden Betrachtung des Leidens in 7 Abschnitten. In dem jede Betrachtung einleitenden Schrift-Texte ist durchgehends der Bibelton verfehlt: viele Ausdrücke kommen vor, die unbiblisch klingen z. B. Verrätherei: Freitag Morgens u. s. w. — Christus figurirt zu einseitig als Beispiel; und bis zum Ueberdrusse kehrt sein Beispiel der Geduld wieder. Auch sind die Betrachtungen zu dikdaktisch. Unbeschadet des Ganzen könnte diese Andacht wegfallen. — Von den beiden Betstunden am Grünendonnerstage, wovon die erste die Geschichte des Tages in schlichter Bibel-Manier vorführt, erscheint die zweite, als eine zu gekünstelte Variation über dasselbe Thema, ebenfalls entbehrlich. — Die vielen aus dem Missale, Brevier und den hh. Vätern gelieferten Uebersetzungen verrathen durchgehends den gewandten Uebersetzer, wir nennen hier nur den Ostersamstag; — hingegen läßt z. B. die Weihnachts-Lektion einige mit dem Uebersetzen gehabte Mühe durchblicken; so wie die aus dem h. Ambrosius genommene erste Kommunion-Andacht durch ihren

langen, zuweilen schleppenden Periodenbau, sich als aus dem Lateinischen übersetzt kund gibt. — Was nun die Lieder betrifft, so ist im Allgemeinen wohl die Sammlung im Vergleich zu andern Liedersammlungen gut, — ja in einzelnen Liedern vortrefflich zu nennen. Daß viele, ja die meisten uralten kirchlichen Volkslieder, z. B. Wir bitten um den h. Geist, Christus ist auferstanden, — Ein Kind geboren, — Ein Kindlein so lieblich u. s. w. aufgenommen sind, verdient rühmliche Anerkennung, und gibt der Sache Gediegenheit; — in Einzelnen aber sehen wir eine gesuchte Begeisterung, und scheint der Mangel an Gedanken durch geschraubte Ausdrücke ersetzt werden zu wollen; hieher rechnen wir: Alle Tage S. 103. Sion öffne, S. 159. die 3 letzten Verse des so schön anhebenden: Ach sieh Ihn dulden S. 166. Schweigt die Herzen S. 267. — Von den Segengesängen S. 72 sollte statt N. II. lieber das übersetzte Tantum ergo, und statt N. V. das alte: Singt heilig stehen; in beiden ist mehr gesunder Kern. — Dem religiösen Liede steht die Schminke viel übler an, als eine grundsätzlich gewählte Schlichtheit, und viel weniger als jenes, gereichte es dem Buche zum Tadel, wenn etwa eine hyperfeine Dichter-Natur das Josephslied S. 188, oder v. Mar. Heimsuchung und Opferung S. 340. u. 388. zu prosaisch finden sollte. — Wir finden auch viele Psalmen und Kirchen-Hymnen in guter Uebersetzung; der Hymnus in der Sonntags-Vesper aber S. 76. ist steif, und die auf Ostern S. 249 u. Christi Himmelfahrt S. 270. gebehrden sich zu zierlich. Warum haben die Herausgeber, die sonst so viel Gewandtheit im Ausbeuten des Breviers an Tag legten, aus dieser Quelle statt jener beiden uns keine bessern gegeben? — Von den Psalmen scheinen uns die in der Weihnachts-Vesper, so wie die zwei ersten der Pfingst-Vesper nicht populär genug. — Ueber die Melodieen uns zu verbreiten sind wir nicht im Stande, da augenblicklich dieselben uns nicht zu Gebote standen, — setzen aber mit Grund voraus, daß sie dem Inhalte entsprechen, da sie, wie die Ankündigung sagte, unter Leitung des

im kirchlichen Gesangfache kompetenten H. Seminarlehrer Töpler erschienen sind. — Das in einigen Gebeten ein und andermal sprachrichtiger die dritte statt der vierten Endung stehen müßte, daß in einzelnen Liedern kleine Sprachhärten vorkommen, daß einzelne Ausdrücke, z. B. allhier, Einstellung und noch sehr wenige andere, welche die strengere Sprach-Kritik nicht aushalten, eingeschlichen sind, das kann einem Werke, welches durchweg in einer kernigten und zugleich gebildeteten Volkssprache sich bewegt, nicht zum erheblichen Vorwurfe gereichen; — diese leise Andeutung wird genügen, daß die Herausgeber, welche die Sprache ja sonst in ihrer Gewalt haben, bei einer neuen Auflage dies berücksichtigen, und dem Werke, dessen Kern so gediegen ist, auch bis zu den außerwesentlichen Kleinigkeiten die möglichst höchste Politur geben werden. —

Alle diese gerügten Einzelnheiten sind aber zu geringfügig, als daß sie einen Schatten auf das Werk werfen, und unser oben im Allgemeinen ausgesprochenes günstiges Urtheil herunterstimmen könnten, und müssen wir zum Schlusse wiederholen, daß es seinem Umfange nach ein vollständiges Andachtsbuch ist, seinem Inhalte nach gediegene Schätze katholischer Wahrheit enthält, in seiner Anlage streng kirchlich gehalten, und in der Ausführung durchaus populär ist, Eigenschaften, die dasselbe zur allgemeinen Einführung eignen dürften.

Die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens. Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche, Litteratur und Pädagogik des vierzehnten, fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts von G. H. M. Delprat, Pastor der französischen Gemeine und Schulephorus zu Rotterdam. Deutsch bearbeitet und mit Zusätzen und einem Anhange versehen von Dr. Gottlieb Mohnike, Consistorial- und Schulrathe und Superintendenten zu Stralsund, Ritter des rothen Adlerordens dritter Klasse mit der Schleife, geistlichem Mitgliede des Nordstern-Ordens und Mitgliede mehrerer gelehrten Gesellschaften. Auch eine Gabe zur vierten Jubelfeier der Typographie. Leipzig, Verlag von Carl Enobloch, 1840. XII und 183 S. 8.

Die große Bedeutung, welche die Brüderschaft des gemeinsamen Lebens in der Geschichte der Kirche, Litteratur und Pädagogik des vierzehnten, fünfzehnten und sechszehnten Jahrhunderts hat, rechtfertigt vollkommen die hier angezeigte Uebersetzung. Die Wirksamkeit derselben ist, wie der Hr. Uebersetzer in der Vorrede bemerkt, verbunden mit den Bestrebungen derjenigen Männer, die in geistiger Hinsicht die Gestalt der neuen Zeit vorbereitet und geschaffen haben und unter den vorzüglichsten Wiederherstellern der Wissenschaften mit ungetheilter Achtung genannt werden*). Die Geschichte dieser Genossenschaft konnte, weil sie Kenntniß des Landes, in welchem sie entstand, sich entwickelte und ausbreitete, und besonders eine Bekanntschaft mit den vorzüglichsten zum Theil nur in Holland vorhandenen Quellen erforderte, füglich wohl nur von einem holländischen Gelehrten beschrieben werden. Daher hatte die gelehrte niederländische Gesellschaft dieselbe

*) Vergl. Heeren, Geschichte des Studiums der klass. Litt. II. Bd. S. 143 ff.

zum Gegenstande einer ihrer Aufgaben gemacht, und erkannte dem Werke des Hrn. Delprat den Preis zu; dasselbe erschien zu Utrecht, bei Joh. Altheer, 1830. VIII u. 318 S. gr. 8. Die Tendenz des Buches geht deutlich aus folgender Stelle aus dem Vorworte (S. IX) des Hrn. Uebersetzers hervor: „Ihrem Streben nach wollte sie (die Brüderschaft) dasselbe, was jene große welthistorische Erscheinung bezweckte, welche wir die Reformation nennen; als diese sich Bahn machte, trat die Vorgängerin zurück, obgleich dasjenige, was ihr eigentliches Wesen bildete, das Ziel aller christlichen Confessionen noch heute ist und immer sein wird.“ Da Reformation hier offenbar in der gewöhnlichen Bedeutung genommen ist, wonach es nicht die von der Kirche selbst vorgenommene Abschaffung einzelner eingeschlichenen Mißbräuche, sondern das Abgehen eines bedeutenden Theiles der Gläubigen vom christlichen Lehrbegriffe bezeichnet, so gestehen wir, durch die Schrift des Hrn. Dlpr. nicht zu dieser Ueberzeugung gelangt zu sein, können aber nicht umhin, zu bemerken, daß für uns aus derselben das Bestreben des Hrn. Verf. hervorgeht, obige Tendenz nachzuweisen, was wir unten an Einer Angabe namentlich wahrscheinlich machen werden.

Die Wichtigkeit des behandelten Stoffes veranlaßt uns, den Inhalt des Buches etwas ausführlicher anzugeben. In der Einleitung klagt Hr. Dlpr., daß man diese Genossenschaft bis zu seiner Zeit so sehr unbeachtet gelassen habe, da sie doch nächst der Reformation die Hauptursache der Wohlfahrt, Aufklärung und Freiheit gewesen, die Holland vor andern europäischen Gegenden auszeichne. Er behandelt die Aufgabe, die er sich gestellt hat, in 3 Hauptstücken mit folgenden Ueberschriften: I. Geschichtlicher Bericht über den Ursprung, die Verbreitung und die Schicksale der Brüderschaft, bekannt unter dem Namen der Brüder des gemeinsamen Lebens (S. 5 — 91). II. Innere Einrichtung, Gesetze und Wirkungskreis der Brüder (S. 92 — 106). III. Einfluß der durch Groote gestifteten Brüderschaft auf den wissenschaftlichen und gottesdienstlichen Zustand des fünfzehnten und sechszehn-

ten Jahrhunderts (S. 107 — 132). Jedes Hauptstück beschließt eine allgemeine Uebersicht. Die Beilagen (S. 133—165) enthalten einzelne zur Vervollständigung des Buches dienende Angaben, besonders litterarische Notizen. Vorstehende Eintheilung ist offenbar von der Natur des Gegenstandes an die Hand gegeben; die beiden letzten Hauptstücke mußten von dem ersten getrennt werden, weil ihre Verbindung mit demselben zu manchen Wiederholungen Veranlassung gegeben hätte. Im ersten Abschnitte verbreitet sich Hr. Dlpr. nach einer kurzen Einleitung über den Zustand der Niederlande im vierzehnten Jahrhnndert mit Recht ausführlicher über den Hauptstifter der Brüderschaft und über das erste Fraterhaus. Gerard Groote (Gerardus Magnus) nämlich wurde zu Deventer 1340 geboren und studirte in Paris besonders scholastische Philosophie. Nachdem er sich ferner mit Theologie und Magie, einer zu jener Zeit sehr beliebten Wissenschaft, beschäftigt hatte, kehrte er nach Hause zurück, begab sich aber bald nach Cöln, wo er öffentlichen Unterricht ertheilte. Eine Krankheit oder nach andern Nachrichten ein Carthäuser-Prior brachte eine gänzliche Aenderung in seinem Leben, das früher sehr weltlich war, hervor; er entzog sich der Welt, wies aber alle Anträge, in einen geistlichen Orden zu treten, zurück*), begnügte sich mit dem einfachen Diakonat, verfaßte mehrere Schriften und verband damit einen thätigen und reinen Lebenswandel. Die Predigten, die er in mehrern Städten Hollands hielt, wegen seines glücklichen Gedächtnisses mit ungemeiner Fertigkeit vorgetragen, fanden außerordentlichen Beifall. Dennoch unterwarf er sich demüthig, als ihm der Bischof von Utrecht das Predigen untersagte. Desto eifriger wandte er nun seinen Eifer der Unterweisung der Jugend zu; besonders hatte die zu Deventer bestehende Schule sich seiner regen Theilnahme zu erfreuen, worin er durch sei-

*) So erzählt Hr. Dlpr. spätern Angaben folgend; Thomas von Kempen dagegen (Vita Gerardi Magni c. 6) berichtet, er sei Carthäuser geworden.

nen Freund und Schüler Florentius unterstützt wurde. Beider Bemühungen fanden Beifall, und es wurde ihnen zur Förderung ihres Zweckes ein Gebäude geschenkt, in dessen Schenkungsurkunde es heißt, das Haus solle von 4 oder mehrern Priestern mit zum mindesten 8 Geistlichen (nicht geweihten Personen) bewohnt werden. Diese seien gehalten, alle gottesfürchtigen Menschen, die zu ihnen kämen, zu beherbergen und zu prüfen, ob sie zum geistlichen Leben, namentlich zu dem Kloster Windesheim bei Zwolle, Geschicklichkeit besäßen, oder denjenigen, die im weltlichen Stande blieben, einen passenden Zufluchtsort zur Uebung guter Werke zu verschaffen (S. 16). Der so gebildete Verein von Klerikern und Laien ohne besondere Mönchsgelübte, aber unter Aufsicht eines Vorstandes, hatte den Zweck, ein gottseliges Leben zu verbreiten, und die Theilnehmer waren bereit, sich in den verschiedensten Wirkungskreisen gebrauchen zu lassen. Klostergeistliche wollten sie nicht werden; die dazu Lust hatten, verwies man nach Windesheim, wo das Hauptkloster der regulirten Chorherrn nach der Regel des h. Augustinus war. Nach dem Wunsche Gerard Groote's stifteten dessen Schüler nachher mehrere den Fraterhäusern gleichartige Klöster. In den Fraterhäusern beschäftigte man sich außerdem besonders mit Abschreiben von Büchern, und nicht selten finden wir mit denselben Druckereien verbunden, so daß sie auch nach Erfindung der Buchdruckerkunst zur Verbreitung der Schöpfungen des Geistes das Ihrige beitrugen. Von hier aus verbreitete sich die Brüderschaft weiter, besonders in den Niederlanden aber auch in einzeln Städten der Rheinlande. Der Geschichte dieser Fraterhäuser weist Hr. Dlpr. nach ihrer Wichtigkeit und nach den vorhandenen Quellen mehr oder weniger Raum zu. Wir heben nur die bedeutendern derselben nebst einzelnen Notizen hervor. Das zweite Fraterhaus, zu Zwolle verdankte auch noch Groote selbst seine Entstehung. Zu den Lehrern daselbst gehört wahrscheinlich Johann Wessel*), den Hr. Dlpr.

*) Wir besitzen jetzt eine Monographie über denselben von D. Ullmann in dessen Buche: „Johann Wessel, ein Vorgänger Luthers."

beſonders wegen ſeiner aufgeklärten Denkart als einen Vorgänger Luthers anſieht (S. 39). Andere beſtanden in Delft, Herzogenbuſch, Gouda, Brüſſel, Utrecht und in andern Städten. Bei Einführung der Reformation wurden einzelne durch Magiſtratsbeſchlüſſe aufgehoben, ein Theil ging in reformirte Bildungsanſtalten über. Daß aber dieſes eben ſo wenig als die Angabe, daß manche Lehrer derſelben zur Reformation übertraten oder dieſelbe bei ihrem Anfange begünſtigten, für die reformirte Tendenz der Brüderſchaft ſpricht, brauchen wir kaum zu bemerken, ja wir möchten umgekehrt die ſchnelle Verbreitung der durch mannigfache Umſtände damals in Holland begünſtigten Reformation als Grund für obige Erſcheinung angeben. S. 73 irrt Hr. Dlpr., wenn er behauptet, das alte Fraterhaus zu Emmerich beſtände noch (1830) unter der Geſtalt eines Gymnaſiums für die römiſch-katholiſche Geiſtlichkeit. Erſt ſeit 1832 beſteht daſelbſt wieder ein Gymnaſium und zwar nicht bloß zu dem angegebenen Zwecke. Ein ſolches hatte auch bis zum Jahre 1811 daſelbſt beſtanden, wo mit den Gütern der Kreuzherren, die jener Schule rühmlichſt vorgeſtanden hatten, auch das geſammte Schulvermögen eingezogen und zerſplittert wurde*). In §. 23, in welchem Hr. Dlpr. von dem Kloſter zu Windesheim und andern in dem Geiſte der Fraterhäuſer errichteten Klöſtern handelt, ſagt er, der Kardinal de Cuſa (Nikolaus von Kus, einem Dorfe bei Trier) habe dieſelben beſonders gehoben, und führt dabei (S. 82) an, dieſer habe einen lobenswerthen Eifer gegen den Aberglauben, beſonders gegen den Bilderdienſt und die Anbetung der heiligen Hoſtie gezeigt. Daß es damals abergläubiſche Anſichten gegeben, bezweifeln auch wir nicht, daß aber ein Mann von ſo großem Anſehen in der Kirche, wie es Nikolaus von Kus mit Recht erlangt hat, gegen die Anbetung der heiligen Hoſtie ſolle geeifert haben, kam uns unerklärlich vor. Doch bei Anſicht der von Hrn. Dlpr. angeführten Stelle (*Revii* Daventria illustrata S. 121

*) S. die Einladungsſchrift dieſes Gymnaſiums v. J. 1833, S. 23.

f., nicht 120 f.*) fanden wir, daß derſelbe falſch berichtet. Revius nämlich führt aus einer Handſchrift (betitelt: *Ex libro Domini Friderici, quem scripsit de fundatione domus Regularium prope Haerlem, cuius initium est;* Huic autem Historiae) eine Stelle aus einer Beſtimmung des Nikol. von Kus an, deren hierhin bezüglichen Theil wir hier mittheilen: Similiter, si hostia transformatur in cruentam carnem, seu in sanguinem apparentem, occultetur penitus et omnino iuxta traditionem iuris, nec populo quomodolibet publicetur, nec ostendetur, ne seducatur; et quaestuarius occursus prohibeatur. Unde in alia constitutione dicit (Nikol. von Kus): ipsi enim talem rubedinem Christi cruorem nominant, et sic se credere et adorare asserunt. Et quia sacerdotes, qui ob pecuniarium quaestum ista non solum fieri permittunt, sed etiam, ut credatur et adoretur, per assertorum miraculorum publicationem populum alliciunt et sollicitant: Nos, qui rem tam perniciosam et nostrae fidei contrariam sine dei maxima offensa sub silentio pertransire non possumus, cum corpus Christi glorificatum sanguinem glorificatum in venis glorificatis habere Catholica fides nos instruat, ad tollendum omnem terrorem, per quem simplex vulgus taliter seducitur, praesentium tenore, auctoritate qua fungimur statuimus et ordinamus, quod ubi tales hostiae reperiuntur, postquam ad notitiam sacerdotum qui in illis locis praefuerunt haec nostra ordinatio perducta fuerit, ab ulteriore publicatione transformatarum hostiarum penitus cessent, et nequaquam amplius miracula talia publicent, quae populum seducere possunt; aut signa plumbea ad instar transformatarum hostiarum fieri permittant; sacerdotes tales hostias finita communione sumant. Wie iſt denn hier ein Eifern gegen die Anbetung der heiligen Hoſtie zu finden? Der Sinn der Stelle iſt zu deutlich, als daß wir durch eine ausführliche Exegeſe nachweiſen müßten, es ſei hier die Rede von einer damals beſonders und auch

*) Bei mehreren Citaten vermiſſen wir Genauigkeit und die nöthige Ausführlichkeit.

noch später vorkommenden Meinung einiger Christen, wonach angenommen wurde, daß durch die Consekration des Priesters auch mit der äußern Form des Brodes und Weines zuweilen wohl eine Veränderung vor sich gehe, was zu der Mißdeutung Veranlassung geben könnte, als bestände das heilige Blut Christi getrennt vom Leibe, da doch nach der Lehre der katholischen Kirche Christi heiliger Leib und Blut nicht getrennt werden könne, sondern unter beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig wäre*). Gegen Mißdeutungen also und Betrügereien, die dem Sinne der katholischen Kirche durchaus entgegen sind, eifert Nikol. von Kus in diesem und ähnlichen Punkten (worüber zu vrgl. Revius l. c.). Was sollen wir nun aber von Hrn. Dlpr. sagen? Sollen wir glauben, er habe den Sinn dieser Stelle nicht eingesehen, oder annehmen, es habe ihn sein Eifer, bei den gelehrtesten Männern jener Zeit reformirte Ansichten zu finden, zu diesem Irrthume verleitet? Unsere Leser mögen darüber entscheiden. So viel über das 1. Hauptstück.

Die 6 §§. des zweiten Hauptstücks tragen folgende Ueberschriften: 1. das gemeinschaftliche Leben der Brüder. 2. Verwaltung und innere Haushaltung der Bruderhäuser. 3. Wirksamkeit der Brüder in den Fraterhäusern. 4. Lehrmethode der Brüder. 5. Philosophisches System der Brüder. 6. Oeffentlicher Volsunterricht der Brüder. In Bezug auf die Anordnung bemerken wir, daß dem Stoffe nach der §. 5 den beiden vorhergehenden besser vorstände, und letztere mit dem 6. verbunden über den Unterricht der Brüder in den Bruderhäusern und außer denselben in Schulen und über den öffentlichen Volsunterricht derselben handelten. Dagegen müssen wir die von Hrn. Dlpr. getroffene passende Auswahl des Wissenswürdigen dankbar anerkennen. Die bloß kirchlichen Bestimmungen als auch bei andern Klostereinrichtigen

*) Ueber die Möglichkeit obiger Erscheinung und ihre Vereinbarkeit mit der angegebenen Lehre der Kirche vgl. Thom. Aquin. T. III., Quaest. LXXVI, Art. 8. und Quaest. LXXVII, Art. 4.

vorkommend waren weniger wichtig; daher weist er nur das Eigenthümliche nach, was die Fraterhäuser unterschied und ihnen zur Förderung von Kenntnissen und Aufklärung diente. Groote verlangte Zusammenleben und Gütergemeinschaft; Bettelei war untersagt. Die Mitglieder des Vereins waren frei, ohne Gelübde und jeder konnte zurücktreten. Sie beschäftigten sich mit Lesen, Schreiben, Singen und besonders mit der Theologie. Auch zeigten sie einen löblichen Eifer im Lesen der Kirchenväter und einiger Profan-Schriftsteller in Auszügen. Von den philosophischen Systemen sagte ihnen das der Nominalisten zu, deren Mystizismus oft in den Schriften unserer Brüder durchschimmert; daher ihre Ermahnungen zur vita contemplativa, welche Richtung jedoch durch ihre große Arbeitsamkeit gegen Ausartung gesichert war. Nicht minder zeichneten sie sich als Volkslehrer aus durch ihre gottesdienstlichen Reden in der Landessprache vor dem Volke. Eine sonderbare Angabe des Hrn. Dlpr. lesen wir S. 102, die einer Berichtigung bedarf; daselbst heißt es nämlich, daß beim Streite der Realisten und Nominalisten in Prag im J. 1409 nach Einigen 24000, nach Andern 36000, ja nach Einem sogar 44000 Studenten Prag verlassen hätten. Wie konnte Hr. Dlpr. solchen Angaben trauen, ja ihrer auch nur Erwähnung thun*), da ja allgemein bekannt ist, daß bei der größten Frequenz der Universität die Anzahl der Studierenden nicht höher als auf 30000 gestiegen war, von denen im J. 1409 ungefehr 5000 nach Leipzig zogen? Vgl. Annalen der Deutschen Universitäten von Justi und Mursinna, S. 507.

Das 3. Hauptstück enthält folgende Abschnitte: 1. Fraterhäuser keine gelehrte Anstalten 2. Die Entstehung und Blüthe vieler Schulen wird mittelbar durch die Fraterhäuser befördert. 3. Unmittelbare Verdienste der Brüder des ge-

*) Ein Berichterstatter bei *Struvius* Corpus historiae Germaniae, Dresdae 1755, T. I, p. 798 (nicht 685) steigert die Zahl auf 24000, ob sie bei Andern noch höher angegeben wird, verdient wohl keine nähere Untersuchung.

meinsamen Lebens um das niedere Schulwesen. 4. Eigenthümliche Weise des Unterrichts in der Sprach- und Dichtkunde bei den Lehrern in den Fraterhäusern. 5. Einfluß der Fraterhäuser auf die kirchliche Volksaufklärung. Schon diese Ueberschriften zeigen, daß wir von dem Einflusse der Brüderschaft auf den gottesdienstlichen Zustand der damaligen Zeit wenig zu erwarten haben, was doch die allgemeine Ueberschrift des 3. Hauptstückes uns erwarten ließ. In §. 1 heißt es, die Fraterhäuser seien nicht bloß gelehrte Anstalten gewesen, sondern es habe auch in ihnen manches abergläubige Treiben stattgefunden (S. 107); so haben die Brüder die Pflichten der Enthaltung, Selbstverläugnung und Demuth oft bis zu einem übertriebenen Grade getrieben, was durch eine Stelle aus einem Briefe des Erasmus belegt wird, obgleich Hr. Dlpr. gleich darauf bemerkt, Erasmus sei hierin kein ganz zuverlässiger Gewährsmann. Wir wollen hier den Grund oder Ungrund des jedenfalls leise ausgesprochenen Tadels gegen die aszetische Richtung der Fraterhäuser nicht untersuchen, sondern fragen nur, ob dergleichen unter obige allgemeine Uebersicht passe. Das in den §§. 2—4 Angeführte dagegen ist grade an seiner Stelle. Es wird da nämlich gezeigt, wie durch die Brüder selbst der niedere Unterricht durch eine zweckmäßigere Methode gehoben, und so die Schüler nach gehöriger Vorbereitung an dem höhern Unterrichte der durch die Fraterhäuser begünstigten Gelehrten mit Nutzen und Erfolg Theil nehmen konnten. In §. 5 wird nur die in §. 6 des 2. Hauptst. schon vorkommende Angabe daß die Brüder Predigten und zwar in der Landessprache gehalten wiederholt und etwas weiter ausgeführt, namentlich wird ihr Eifer gegen die Bettelmönche hervorgehoben, was doch wohl nicht ganz besonders zum Volksunterricht beitragen konnte. Sowohl dieser §. als die vorhergehenden enthalten nur wenige zerstreute Angaben über den Einfluß der Brüderschaft auf den gottesdienstlichen Zustand der damaligen Zeit.

Die Beilagen enthalten in 23 §§. Angaben über einige bedeutende Mitglieder der Brüderschaft und ein Paar Buchdruckereien, die damit in Verbindung ſtanden, beſonders aber eine Aufzählung der Quellen zur Geſchichte der Brüderſchaft. Der gänzliche Mangel einer aus der Natur des behandelten Gegenſtandes hervorgehenden Anordnung dieſer Abhandlungen läßt ſich dadurch nur einigermaßen entſchuldigen, daß Hrn. Dlpr. einzelne Quellen erſt ſpäter zu Geſichte gekommen ſind. S. 135 berichtet Hr. Dlpr., er habe nur Excerpte benutzt von einer auf der Bibliothek zu Bonn befindlichen Handſchrift von einem Bourbachius *) (aus dem ſechszehnten Jahrhundert), in welcher der letztere ſeinen zweijährigen Aufenthalt zu Deventer in Hegius Schule beſchreibt. Dieſe Beſchreibung findet ſich in deſſen Odeporicon libro III, beſ. c. 10—15. Nur die erſten 8 Abſchnitte ſind als Kapitel überſchrieben, der Anfang der folgenden iſt nur an dem großen, rothen Anfangsbuchſtaben zu erkennen. Die Handſchrift iſt mit 5 andern in einem Cod. chart. (s. N. 440) verbunden, worunter auch Bouzbachii Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis ſich befindet. Außerdem befindet ſich auf derſelben Bibliothek Bouzbachius de laudibus Tritemianis libri VI und Andres in einem Cod. membr. (N. 143), ferner deſſen Relatio de laudibus et virtutibus Jacobi de Fredis ad fratres habita (N. 440); auch die beiden letztgenannten Handſchriften ſind für die Geſchichte unſerer Brüderſchaft nicht unwichtig. Ausführliche Abhandlungen finden ſich in den Beilagen über Thomas von Kempen (1380—1471), der den größten Theil ſeines Lebens im Kloſter der heiligen Agnes bei Zwolle ein beſchauliches, ascetiſches Leben führte, über Johann Weſſel, über den großen Philologen Hegius und über die dem Thomas von Kempen zuzuſchreibende

*) Der Name des Verfaſſers erſcheint in der Handſchrift wohl in 10 verſchiedenen Schreibweiſen; die Ueberſchriften der einzelnen Abhandlungen haben meiſtens nur Joannes Piemontanus, mit Auslaſſung von Bouxbachius.

Imitatio Christi *). Aber warum hat Hr. Dplr. diese Abhandlung nicht mit der vorher vorkommenden über das Leben dieses Mannes verbunden? Den Schluß bilden Fragmente aus der gottesdienstlichen Unterweisung der Brüder des gemeinsamen Lebens, welche eben als solche uns kein sicheres Urtheil möglich machen; doch scheinen uns einzelne ein tiefes Eindringen in den Geist des Christenthums zu bekunden; andere sind offenbar gegen Fehler damaliger Zeit gerichtet. Fassen wir nun die in dem Vorhergehenden liegenden Andeutungen zur Beurtheilung des vorliegenden Buches zusammen, so stellt sich als Resultat folgendes heraus: Hr. Dlpr. hat die vielen ihm zu Gebote stehenden Quellen mit Fleiß und, so viel uns die Vergleichung weniger zu urtheilen erlaubt, im Ganzen mit gehöriger Würdigung benutzt, und den vorliegenden Stoff im 1. Hauptstück mit richtiger Anordnung und Klarheit, mit Bedacht und Sorgfalt bearbeitet. Auf die beiden letzten Hauptstücke können wir dieses Lob weniger ausdehnen. Wie viel übrigens das, von uns oben gerügte Bestreben des Verfassers, die Brüderschaft als eine Vorläuferin der Reformation darzustellen, der ganzen Bearbeitung des Gegenstandes geschadet hat, können wir aus Mangel der von ihm benutzten Quellen nicht bestimmen. In Bezug auf die Darstellung bedauern wir mit demselben, daß der Gegenstand selbst hier und da einen chronikenartigen Charakter derselben veranlaßte.

Betrachten wir nun noch kurz die Uebersetzung, in welcher uns die beurtheilte Schrift vorliegt. Wenn wir oben

*) Die Frage über den Verfasser dieser Schrift, von der über 1800 verschiedene Ausgaben vorhanden sind, kann nach ungefähr 150 Streitschriften noch nicht als völlig erledigt betrachtet werden. Da wir durch äußere Argumente über den Verfasser keine Gewißheit erlangen, indem manche nicht für Thom. von Kempen, sondern theils für einen Franzosen (Gerson), theils für einen Italiäner (Gersen) sprechen (denn 3 Nationen streiten um die Ehre, den Verfasser zum Mitbürger zu haben), so wird eine genauere Untersuchung des Inhalts und besonders der Sprache am sicherſten zur Entscheidung führen.

bemerkten, daß Hr. Dlpr. vor Andern geeignet war, eine Geſchichte der Brüderſchaft zu ſchreiben, ſo müſſen wir hier geſtehen, daß das Buch des Hrn. Dlpr. an Hrn. Mohn einen ebenſo vorbereiteten (ſ. deſſen Vorw. S. XI) als gelehrten Bearbeiter gefunden hat. Daher verdanken wir ihm ſo manchen belehrenden Zuſatz, auch einige wenige Verbeſſerungen. Die Anſicht des Ueberſetzers von der Tendenz der Brüderſchaft haben wir oben mitgetheilt. Die Hauptzuſätze hat er in einem Anhange (S. 166 — 184) gegeben, worin er mehrere lehrreiche Abhandlungen, beſonders über drei aus den Fraterſchulen hervorgegangene Gelehrten und über das Fraterhaus zu Roſtock und den Einfluß der Brüderſchaft ſogar bis nach Pommern nachweiſt. Die Ueberſicht des Buches in der vorliegenden Geſtalt iſt erſchwert durch die Bearbeitung des Materials in Hauptſtücken, Beilagen (beide mit Noten) und Zuſätzen. Ueber die Genauigkeit der Ueberſetzung können wir, da wir die Vergleichung mit dem Original nicht anſtellen konnten, nicht urtheilen. Die äußere Ausſtattung des Buches iſt zu loben, nur möchte man die vielen Druckfehler, die in dem am Ende des Buches angehängten Verzeichniſſe noch nicht alle angegeben ſind, wegwünſchen.

Dr. Hoch.

Prüfung der Philoſophie des ſeligen Hermes von einem Freunde der Anſichten Bolzano's. Sulzbach in der Seidelſchen Buchhandlung 1840. 210 u. VI S. 8.

Der ungenannte Verfaſſer hat das hermeſiſche philoſophiſche Syſtem in der angezeigten Schrift einer ausführlichen Prüfung unterworfen. Den Freunden dieſer Philoſophie kann es überhaupt nur angenehm ſein, dieſelbe von verſchiedenen Seiten beurtheilt und geprüft zu ſehen. Dadurch wird

dieselbe, wenn sie haltbar, nur noch mehr befestigt werden, wenn sie aber nicht haltbar, um so eher das Loos erhalten, was ihr gebürt, sie wird nämlich der Vergessenheit anheimgegeben oder als mißlungener Versuch dem Andenken der Geschichte übergeben werden. Nur von zwei Klassen von Beurtheilern wünschen wir, möge dieses System und möge jedes philosophische System überhaupt befreit bleiben. Von denjenigen Beurtheilern nämlich, welchen es um die Wahrheit nicht zu thun ist, die ihrem Gegner allerlei Unsinn und Irrthümer unterschieben, um ihn widerlegen zu können, und die, wo Alles dieses nicht geht, zur Verketzerung ihre Zuflucht nehmen. Zu dieser Klasse gehört der Verfasser der vorangezeigten Schrift nicht, und darüber freuen wir uns. Er sucht vielmehr mit Gründen gegen das hermesische System aufzutreten, und dieses Streben ist achtungswerth. Es gibt aber auch eine andere Klasse von Beurtheilern, die man keinem philosophischen, oder was sonst für einem Systeme, wünschen mag. Es sind dieses diejenigen, welche ohne die gehörige Vorbereitung an die Beurtheilung gehen, und die daher Manches als nicht probehaltig ansehen, was es in der That ist, welche Lücken, Mängel und Schwierigkeiten erblicken, wo keine sind. Zu dieser Klasse gehört der Verfasser der Schrift, welche uns eben vorliegt. Bei all seiner guten Meinung ist er in den philosophischen Studien nicht so weit vorgeschritten, daß er die Fragen, welche Hermes aufgeworfen, gehörig gefaßt, daß er die Feinheit seiner Demonstrationen gesehen hätte. Dazu fehlt es dem Verfasser namentlich an psychologischer Durchbildung; ohne diese aber Hermes System beurtheilen zu wollen, das ist eben so viel, als die Leistungen Mozart's, Beethovens würdigen zu wollen, ohne etwas von dem Kontrapunkte zu kennen. Wir wünschen sehr, daß der Herr Verfasser sich in psychologischer Hinsicht weiter ausbilden möge, er wird dann sehr bald die Wahrheit unserer Ansicht selbst finden. Doch wollen wir zur Bethätigung unseres Urtheils einige, aber auch nur einige Beispiele hier vorlegen.

Seite 25 heißt es: „der Verfaſſer (Hermes) nimmt auch „die Worte: Denken und Urtheilen, nicht völlig ſo, wie „der bewährteſte Sprachgebrauch es fordert. Dieſer erkennt „zwiſchen dem Urtheilen und dem Fürwahrhalten gewiß „nicht einen Unterſchied von der Art an, daß man etwas „urtheilen könne, ohne es mindeſtens zu eben dieſer Zeit „auch für wahr zu halten.“ Dunkelheit iſt hier wahrlich nicht im Spiele! Wir antworten kurz mit der Frage, ob Jemand, dem es einfiele, zu urtheilen, „die Bolzaniſten ſind die größten Philoſophen in der Welt,“ auch das Geurtheilte für wahr halten müſſe? Auch könnte der Verfaſſer ja die Sache umdrehen und ſagen: Hermes hat in ſeiner philoſophiſchen Einleitung Manches geurtheilt, und ich muß ihm das Alles, indem ich ihn bekritle, nachurtheilen. Müßte er es aber auch mit Hermes für wirklich halten, ſo geſtände er ja eo ipso, daß ſeine Polemik gegen Hermes die größte Ungerechtigkeit von der Welt wäre! Und hält er es mit Hermes nicht für wirklich, kann er es denn auch nicht mehr urtheilen? Das iſt eine neue Pſychologie, und eine neue Logik zugleich. Was muß der Cajus in der Logik nicht alles über ſich urtheilen laſſen, wenngleich es nie an ihm wirklich geweſen, und auch nie an ihm für wirklich gehalten wird! Und wenn Bolzano gar in ſeiner Logik meint, urtheilen zu können, „der Kreis iſt viereckig“ hält er dann auch viereckige Kreiſe für wirklich? Die möchten wir zum Beſten der Mathematik wohl kennen lernen. Alſo es bleibt beim Alten: wir können urtheilen, ohne das Geurtheilte zugleich für wirklich und für wahr zu halten.

Wir binden die zweite Probe an die erſte an. S. 36 gibt der Verfaſſer einen langen Paſſus aus dem §. 26 der philoſ. Einleitung zur Einſicht, der vom Fürwirklichhalten handelt, und namentlich ſagt, daß alle Frage nach der Sicherheit des Haltens wegfalle, wenn das Halten ſelbſt ein nothwendiges ſei, ſo, daß der Menſch als Subject es nicht abhalten könne. Sollte es ſich pſychologiſch finden, ſagt da Hermes, daß wir unter gewiſſen Bedingungen für wirklich

halten müßten und nicht anders könnten, so säßen wir in der Wirklichkeit und wären, wie er anderswo sagt, gleichsam an sie verkauft und könnten uns nicht von ihr lossagen. Wir hielten dann als Subject eine Wirklichkeit und müßten sie haben, weil wir das Halten derselben in uns hätten. Die Erkenntniß der Sicherheit wäre dann nicht mehr das, worauf es ankäme; die Nothwendigkeit des Haltens käme dann allein in Betracht. Ueber dieses hat unser Kritiker folgende gewichtige Bemerkungen zu machen. Es heißt S. 37: „Hermes erklärt also mit dürren Worten, daß „wir auf alle Erkenntniß der Sicherheit bei unserm Fürwahrhalten von nun an Verzicht leisten müßten, und er verbleibt „bei dieser Erklärung auch im Verlaufe bis an das Ende „dieses Buches. In keinem unserer Urtheile besitzen wir Gewißheit, selbst in denjenigen nicht, von denen H. sagt, daß „wir sie mit einer auch in der Reflexion über sie fortdauernden absoluten Nothwendigkeit fällen. Alles ist ungewiß (!), „und muß uns, so lange wir Menschen sind, für immer ungewiß bleiben! Wahrlich ein trauriges Loos, wenn es so „wäre! Und H. weiß uns zu unserm Troste nichts Anderes, „Besseres zu sagen, als — so sei es nothwendig!“ (Wo sagt er das denn?) „Wir fragen Jeden ob es denn möglich sei, „in dieser Nothwendigkeit“ (des Urtheilens?!) einen Trost „für sein Unglück zu finden?“ Und wir fragen Jeden, was denn die Nothwendigkeit des Fürwirklichhaltens, und nicht des Urtheilens, wie der Beurtheiler fälschlich sich einbildet, mit irgend einem Unglücke des Menschen zu schaffen habe, und was insbesondere für ein Trost erwünscht sei, wenn der Mensch in dieser Nothwendigkeit bleiben müßte? Doch sehen wir einmal die Sache selbst an, und wir finden den Kritiker wieder in einer Unkenntniß psychologischer Dinge, die nicht mit Centnergewicht abgewogen werden kann.

Es dreht sich hier Alles um die ächte Bedeutung der „Gewißheit der Erkenntniß“ und um die „Nothwendigkeit des Haltens.“ Nur weil der Kritiker beide nicht unterscheiden konnte, hat er an die Stelle des blos negativen

Resultates der hermesischen Untersuchung über das Erkennen etwas Positives eingeschmuggelt, und ausgerufen, daß es Alle vernehmen möchten: „Alles ist ungewiß, und muß uns ungewiß bleiben!“ Wie ganz anders Hermes!

Hermes nämlich, gegen Kant gerichtet, sucht zuallererst die Wahrheit auch auf dem Wege des Erkennens; findet sie da aber nicht, weil sich nicht zeigen lasse, daß das Erkennen dem Erkannten entspreche. Das Bild des Erkennens sei und bleibe allemal etwas im Subjecte, dem aber gegenüber ein Objectives entsprechen soll. Und darum lasse sich nie ausmachen, daß das Object so sei, wie ich es als Subject mir vorstelle. Eben die Zweiheit der Factoren im Erkenntnißprozesse lasse nie entscheiden, ob das subjective Erkennen objectiv sicher sei. Und hier wäre es nun am Orte und an der Zeit gewesen, wo unser Beurtheiler den Gegenbeweis hätte liefern müssen. Aber es hätte ihn schon der Gang der neuern Philosophie seit Kant zur Besinnung bringen und belehren können, wie Hermes den Andern gegenüber so sehr consequent zu Werke gegangen und nicht mehr behauptet, als er bewiesen. Denn fragend nur und suchend, „ob“ auf dem Wege des Erkennens die Wahrheit erreichbar sei, setzt er sich in Bewegung; wogegen die Andern dahin streben, „daß“ sie hier erreicht werde. Und sie haben es wacker durchgesetzt, daß sie erreicht worden! Wie so? Sie probirten und experimentirten mit den Gegensätzen von Subject und Object so lange, bis sie, des Experimentirens müde, dieselben ineinanderfallen und sich identificiren ließen, auf daß da erreicht werde, was in Frage stand, das absolute Wissen, die objective Sicherheit. Dagegen behauptet Hermes blos negativ, auf dem Wege des Erkennens sei die Wahrheit nicht zu finden, d. h. nicht zu beweisen. Und wenn nun unser Kritikus gegen Hermes meint, es sei hier noch etwas mit Gewißheit zu finden, so müssen wir ihn fragen, wie er das anstellen wolle, wenn er nicht auch zu den Gewaltstreichen der neuern Philosophie mitgreifen möchte? Was aber Hermes im Erkennen nicht gefunden, das findet er an dem

nothwendigen Fürwirklichhalten, welches ſich mit dem Erkennen verbindet. Und wenn nun ſo Alles am Halten hält, was hat dann die Frage nach der Gewißheit noch für eine Bedeutung für daſſelbe? Iſt doch alle Frage nach Gewißheit auf das Erkennen gerichtet, weil im Erkennen das Objekt vorſteht! Aber es iſt dann ja alles „unſicher“ und „ungewiß“?. So kann nur der jetzt noch reden, der nicht weiß was vorausgegangen, und was abſchließlich gefunden worden. Die Ungewißheit war eine blos negative, ein Nichtbeweiſenkönnen, womit der Gedanke, daß das Erkennen doch gewiß ſei, noch wohl beſteht. Es läßt ſich nur nicht beweiſen, daß das Erkennen gewiß ſei, und der Beweis iſt, nachdem das Halten als damit verbunden in ſeiner Bedeutung begriffen, auch gar nicht mehr Bedürfniß für den Menſchen, weil er durch das Halten auf einmal Haus und Hof voll Wirklichkeit und gediegene Realität beſitzt, die ihm nicht kann genommen werden. Die Wirklichkeit haben wir, wir müſſen ſie haben, auch wenn wir ſie nicht haben wollten, und die Nothwendigkeit des Haltens vertritt ganz die Stelle der Sicherheit. Das wollte der bekannte griechiſche Philoſoph mit unſerm Kritiker auch nicht glauben, der die Wahrheit gleichfalls im Erkennen ſuchte, darum natürlich zum Skeptiker wurde und alles für ungewiß hielt. Aber das nicht respectirte Halten ſpielte ihm einen ſchönen Spaß! Denn wie er aus der ſceptiſchen Schule in das Leben tritt, hält er auf einmal einen ihm zuſetzenden wüthenden Hund für wirklich, und über ſeine Inconſequenz befragt, meinte er, er habe es in der Aufhebung des Haltens noch nicht weit genug gebracht. Dieſe Kraft hat das Halten, und auf dieſer Baſis beruht die hermeſiſche Wirklichkeit. Und ſo muß es wohl beim Menſchen ſein, weil er ein endliches Weſen iſt, das zwar a priori ſelbſterzeugte Ideen in ſich trägt, dieſen gegenüber aber die Objectenwelt als eine dualiſtiſche vorfindet. Artige Differenzen ließen ſich hier im Hinblick auf das Abſolute hervorheben, in dem der ſubſtanziale Dualismus des Selbſtbewußtſeins keinen Platz findet, und darum eben auch von abſolutem, objectiv

ſicherm Wiſſen Rede ſein kann, was aber, wenn es in der Creatur mit Sturmleitern erobert werden ſoll, nothwendig dahin führen muß, wohin es geführt hat, zum Monismus des Gedankens, zur Identificirung des Geiſtes mit der Natur, zur Verabſolutirung der Welt, zum Pantheismus. Dieſe und dergleichen Betrachtungen könnten dem Kritikus die Bedeutung des Haltens und ſeinen Unterſchied vom Erkennen in etwa zu Sinn bringen, und dann wird er auch die Frage nach Gewißheit ins rechte Geleis zu bringen wiſſen. Wem aber über dieſe Dinge noch nicht Licht geworden, wie es beim Kritikus ſtehe, der erhält hier noch etwas zum Ueberfluſſe.

Es heißt S. 38: „Allein ich glaube, daß dieſe ganze Lehre „zu unſerm größten Glück in ſich ſelbſt widerſprechend und „falſch ſey. Denn iſt es nicht ſchon ein Widerſpruch zu ſagen: „Ich halte dieſes und jenes für wahr, und ich — weiß (!) „doch gar nicht, ob es ſicher ſey oder nicht, d. h. mit andern „Worten, ich weiß nicht, ob es wahr ſey, ich entſcheide „und halte ſomit in der That gar nichts darüber?“ Wahrhaftig, wer ſolche Dinge reden kann, der redet wie .....! Alſo wenn von Sicherheit gar nicht Rede kommen darf, weil ſie auf das Erkennen bezogen werden muß, am Erkennen aber ſich nichts ausmachen läßt; wenn dagegen alles auf das Halten ankommt, und dieſes Halten nur ein nothwendiges iſt, ſo daß ich unter Bedingungen ſchlechterdings halten muß; wenn ich alſo, obſchon ich die objective Sicherheit des Erkennens nicht weiß, dennoch als Subject für wirklich halten muß: ſo folgt nach des Beurtheilers Lehre, das ſei ein Widerſpruch, denn es heiße, „ich weiß nicht ob es wahr ſei, d. h. ich entſcheide und halte ſomit in der That gar nichts darüber!“ Hier läuft alles durcheinander, das Halten mit dem Wiſſen und Erkennen, die ſubjective Nothwendigkeit des Haltens mit der ſogenannten objectiven Sicherheit des Erkennens, und aus allem dem argumentirt der Kritikus: „ich halte etwas, und halte es doch nicht!“ Freilich wohl, wenn Hermes auch ſo die Worte ohne Pſychologie gemiſcht und aufgetiſcht hätte, könnte das

folgen. Nun aber kann er nicht scharf genug einschärfen, daß wir als Subject halten, und halten müßten, und in einem fort hielten, obschon wir im Erkennen die objective Sicherheit nicht gefunden. Also nicht zwischen dem Halten und Nicht-Halten besteht ein Widerspruch; er könnte höchstens zwischen dem Haltenmüssen und dem sogenannten Nichtsicherseins gesucht werden. Und da ist es die fatale Nothwendigkeit des Haltens, die auch diesen Widerspruch, wenn es einer sein soll, zu Boden schlägt und allem Zweifel ein Ende macht. Aber was sollen wir dazu sagen, wenn wir sehen, daß der Kritikus anderorts sein Poltern gegen die bloß subjective Nothwendigkeit des Haltens im Unterschiede von der objectiven Gewißheit selbst wieder vergessen, und da das grade Gegentheil in Hermes verklagen möchte! Man höre. Es heißt S. 47: „Auch darin pflichten wir dem Vf. voll„kommen bey, was er §. 35 über die Ungereimtheit derje„nigen sagt, welche mit einer von ihnen sogenannten sub„jectiven Gewißheit nicht zufrieden seyn wollen. Wäre „er doch bei dem Gedanken beharrt, daß alle Frage nach „Gewißheit nur auf das Subject bezogen werden könne, und „daß es ein Widerspruch sey, sie auf das Object beziehen „zu wollen.“ Ob der Leser sich nun das obige Gerede gegen das subjectiv nothwendige Halten oder hier dessen Gegentheil auswählen wolle, das sei ihm selbst überlassen; wir glauben unsererseits genug gethan zu haben um das anfangs ausgesprochene Urtheil zu belegen.

V.

Vorträge über die in der päpſtlichen Kapelle übliche Liturgie der ſtillen Woche von Dr. Nikolaus Wiſeman, päpſtlichem geheimen Kämmerer und Rektor des engliſchen Kollegiums zu Rom. Aus dem Engliſchen überſetzt durch Joſeph Maria Axinger, Domkapitular zu Evreux. Augsburg 1840. Kollmann'ſche Buchhandlung. S. IV. 152.

Der verſtorbene Cardinal Weld hatte in ſeiner Privatwohnung zu Rom für die Faſtenzeit eigne Conferenzen angeordnet, worin Vorträge über religiöſe Gegenſtände namentlich über die liturgiſchen Gebräuche der katholiſchen Kirche gehalten wurden. Dieſelben waren hauptſächlich für die zahlreich nach Rom kommenden, auch nicht katholiſchen Engländer beſtimmt und bezweckten eine genauere Kenntniß der katholiſchen Kirchengebräuche mitzutheilen und die dagegen beſtehenden Vorurtheile zu beſeitigen. Die vorangezeigten Vorträge über die Liturgie der ſtillen Woche ſind ebenfalls bei dieſer Gelegenheit und zu dem genannten Zwecke gehalten worden. Ueber den Zweck ſeiner Vorträge ſpricht ſich Herr Dr. Wiſeman ſelbſt S. 7. alſo aus: „ich werde es mir zur beſondern Aufgabe machen, meinen Zuhörern (über die gottesdienſtlichen Handlungen und Gebräuche der heil. Woche) ſolche Vorkenntniſſe mitzutheilen, welche zum vollkommenen Verſtändniß der Liturgie nothwendig erſcheinen, und ſolche Principien aufſtellen, mit deren Hülfe es denſelbeu ein Leichtes wird von dem wahren Werthe der heiligen Handlungen ſich einen richtigen Begriff zu machen. Indeſſen beabſichtigt Verfaſſer keineswegs über alles und jedes, was irgend wiſſenswerth in Beziehung auf den genannten Gegenſtand erſcheinen möchte, nähere Belehrung zu ertheilen, noch hält er es für thunlich, die heiligen Gebräuche, wie ſie Tag für Tag vorkommen, einzeln zu erläutern, ſondern er will blos, wie ſich aus ſeinen fernern Erklärungen S. 15 ergibt, „über den vorliegenden Gegenſtand ſolche Anſichten aufſtel-

len und entwickeln, die den denkenden Geiſt in Stand ſetzen, die heiligen Handlungen der Leidenswoche nach ihrem wahren innern Werthe zu beurtheilen, und ihn für die Eindrücke, welche dieſelbe (n) in dem chriſtlichen Gemüthe hervorbringen ſoll (en), empfänglich machen.“ Letzteres iſt ihm die Hauptſache und deshalb geht denn wie er S. 7 ſagt, ſein Streben mehr dahin auf das Gemüth und das Herz zu wirken, als auf Verſtand und Sinne.

Dem Verf. iſt es alſo hauptſächlich darum zu thun, Geſichtspunkte feſtzuſtellen, von welchen aus die einzelnen Gebräuche und gottesdienſtlichen Handlungen der Charwoche beurtheilt werden ſollen; wobei dann wenigſtens eine allgemeine Kenntniß dieſer Gebräuche vorausgeſetzt wird, ſo daß nur gelegentliche Beziehungen darauf ſtattfinden: vorzüglich ſollen dann aber die eigenthümlichen Gebräuche der römiſchen Kirche, welche am meiſten die Wißbegierde der Fremden anziehen, berückſichtigt werden.

Der allgemeinen Geſichtspunkte, von welchen aus die gottesdienſtlichen Verrichtungen und Ritus der heil. Woche betrachtet werden ſollen, werden drei aufgeſtellt: die Kunſt, die geſchichtliche Ausbildung der Ritus und die religiöſe Seite derſelben. Das erſte Hauptſtück zerfällt dem Verfaſſer wieder in zwei andere, wovon das eine die äußern, das andere die innern Beziehungen der Liturgie zur Kunſt darſtellen ſoll. Unter erſtern verſteht er diejenigen Beziehungen, welche zwiſchen dieſer Liturgie und der Kunſt hinſichtlich des Ortes und der Verhältniſſe, in welchen die kirchlichen Handlungen vollzogen werden, beſtehen; Unter den andern verſteht er diejenigen Grundſätze der Kunſt, welche die Ceremonien ſelbſt durchdringen, ihre Poeſie, in ihrer höchſten dramatiſchen Fülle, und die ſie begleitende Tonkunſt. Was Verf. hiermit ſagen will, wird ſchwerlich Jemanden aus dieſen Aeußerungen allein hinreichend klar ſein, wenn er nicht auch die Abhandlung ſelbſt näher anſieht. Der Grund deſſen möchte aber wohl nicht ſo ſehr darin liegen, weil er ſich überhaupt nicht klar und präzis genug ausdrückt, ſondern vielmehr

darin, weil er ſich ſeine Aufgabe nicht beſtimmt genug abgegränzt hat und weil die Gegenſtände, worauf er ſeine Betrachtung ausdehnen wollte, zu manchfaltig ſind, als daß ſie ſich unter einem Hauptgedanken gut zuſammenfaſſen ließen. Daher iſt denn auch in keinem Vortrage irgend ein Hauptgedanke durchgreifend; ſie befaſſen ſich vielmehr mit verſchiedenerlei Dingen und nehmen ſich bei näherer Betrachtung faſt ſo aus, als hätte alles das, was dem Verf. irgend gut und nützlich für die Zuhörer geſchienen habe, wenn der Zuſammenhang auch nur von ungefähr darauf hinführe, aufgenommen werden ſollen, ein Verfahren, das um des beabſichtigten erbaulichen Zweckes willen nicht eben mißbilligt werden mag, das aber doch der organiſchen Einheit nachtheilig war.

Der Vorträge, womit wir es hier zu thun haben, ſind im Ganzen vier. In dem erſten handelt Verf. nach Darlegung ſeines Planes von den Orten wo die Liturgie der Charwoche vollzogen wird, namentlich von der Sixtiniſchen und der Pauliniſchen Kapelle und der Peterskirche. Bei den genannten Kapellen beſpricht er vorzüglich die Entſtehung und den künſtleriſchen Werth der Wandgemälde und einiger andern Verzierungen, bei welcher Gelegenheit er ſich ziemlich weitläuftig verbreitet über die italieniſchen Maler und ihre Kunſtſchulen mit ſcharfen Bemerkungen gegen einzelne Meiſter. Alles, was Verf. hier vorträgt, hat mit dem Zwecke, den er ſich vorgeſetzt, nur einen ſchwachen Zuſammenhang und zwar hat es dieſen blos dadurch erhalten, daß er Bemerkungen einſtreut über den Einfluß der Religion auf die Kunſt und bei einzelnen Kunſtſchöpfungen hervorhebt, wie ſie um der Liturgie willen entſtanden ſind, oder doch gut dazu paſſen.

Im zweiten Vortrage ſoll die weſentliche Beziehung, in welcher die gottesdienſtlichen Akte der Charwoche zu den wahren Grundſätzen der Kunſt ſtehen, näher entwickelt werden. Zunächſt befaßt ſich Herr Wiſeman hier mit einer Charakteriſtik des katholiſchen Gottesdienſtes überhaupt und ſtellt ihn dar als den Ausdruck der eigentlichſten Poeſie, worin das Dramatiſche vorherrſche. Sehr gut hebt er hiebei

hervor, wie es der Zweck der kirchlichen Liturgie sei, nicht blos an die der Feier zu Grunde liegenden Thatsachen geschichtlich zu erinnern, sondern die Thatsachen selbst zu vergegenwärtigen und in lebendige Anschauung derselben zu versetzen. Das Gesagte wird nun auf einzelne liturgische Handlungen der Charwoche und vorzüglich auf die Liturgie des Palmsonntags angewendet. Hauptgegenstand des Vortrags aber sind die Gesangstücke, namentlich die Passion, die verschiedenen Messen, die Lamentationen, die Improperien und Miserere's und der Zweck des Verfassers geht dahin, auf das Schöne und Erhabene dieser Compositionen aufmerksam zu machen, und zwar zu dem Ende, um dieselben besser genießen zu können. Indessen wird dieser Zweck nicht streng im Auge gehalten und das Meiste, was hier geboten wird, besteht in historischen Erörterungen, betreffend die Ausbildung des Kirchengesangs im Allgemeinen und die Entstehung der einzelnen Compositionen, mit Notizen über deren Verfasser. Parthienweise ist dieser Theil des Vortrages, wenigstens für den Leser etwas langweilig.

Der dritte Vortrag handelt über den historischen Werth der gottesdienstlichen Handlungen und Ritus der Charwoche. Wie in den beiden vorhergehenden Vorträgen beschränkt sich Verf. auch hier nicht auf die Liturgie der Charwoche und von den gottesdienstlichen Handlungen der Charwoche bespricht er nur Einzelnes, wie z. B. den Nachtsgottesdienst, die Adoration des Kreuzes, die Prozession am Palmsonntage, das Irisagion, die Communion unter einer Gestalt, die Röhre zur Nießung des h. Blutes, die Entblößung der Altäre, die Osterkerze u. s. w. Alles dies wird einzeln vorgeführt und zwar ohne sonderlichen Zusammenhang, meist nur beispielsweise, als Beleg für eine generelle Ansicht. Der Grundgedanke aber, den Verf. verfolgt, ist dieser: daß die Liturgie einen monumentalen Charakter habe. Dieselbe nämlich habe sich, da in dieser Beziehung von dem Heilande und den Aposteln nur wenig positiv vorgeschrieben worden, von jenen heraus entwickelt und sei demnach ein Abbild der herrschenden

Empfindungen jedes Zeitalters. Die frommen Gefühle, welche die Zeit bewegt, hätten darin eine gleichartige feststehende Form angenommen, die sich dem Bestehenden wohl angefügt habe, so daß der katholische Gottesdienst nunmehr als ein harmonisches Ganze erscheine mit einer wohlgefälligen glücklichen Vermischung, welche darthue, wie vollkommen der eine und derselbe Geist in der ganzen Einrichtung obgewaltet. Dieser Gedanke aber wird bei der Durchführung auch nicht streng festgehalten und verliert sich Verfasser bei dem Einzelnen in den historischen Anführungen und andern Bemerkungen, die ihm nützlich dünkten.

Im vierten Vortrage sollen, wie Verfasser angibt, die Ceremonien der Charwoche betrachtet werden vom Standpunkte der Religion, als etwas Heiliges dazu bestimmt, in den Seelen der Gläubigen fromme und zur Tugend ermunternde Gefühle zu erwecken. Auf einzelne Ceremonien wird jedoch hier keine Rücksicht genommen, sondern nach einigen treffenden Bemerkungen über den liturgischen Charakter der Charwoche überhaupt, geht Verf. darauf aus, den Einfluß zu schildern, den diese kirchliche Einrichtung auf Religion und Tugend ausübe. Und er macht dies deutlich theils durch Beispiele aus der Geschichte, wo sich dieser Einfluß an einzelnen, namentlich hochgestellten Personen gezeigt habe, theils aus Staats-Einrichtungen und Gebräuchen, welche als Wirkung der kirchlichen Liturgie anzusehen seien. Verf. hat aber hierbei nicht so sehr die Liturgie der Charwoche als vielmehr das Osterfest mit der ganzen Vorbereitszeit von Anfang der Fasten an im Auge; und die Punkte die er bespricht, sind unter andern die Werke der Wohlthätigkeit, welche in der Fastenzeit fleissiger geübt zu werden pflegen, der Besuch der Hospitien, Einstellung der Belustigungen, die Freilassung der Gefangenen, der Gottesfriede u. s. w. Schon aus dieser Uebersicht erhellet, daß auch dieser Vortrag ein etwas fragmentarisches Ansehen haben müsse.

Im Ganzen genommen halten wir dafür, daß diese Vorträge, die übrigens an manchen Stellen einen etwas polemi-

ſchen Anſtrich haben, einen größern Eindruck auf die Zuhörer werden gemacht haben, als ſie auf den Leſer zu machen im Stande ſind. Für denjenigen, welcher ſich über die eigenthümliche Beſchaffenheit der Liturgie der Charwoche näher zu belehren wünſcht, geben dieſe Vorträge nur geringe Ausbeute; zur Empfehlung des katholiſchen Gottesdienſtes iſt darin überhaupt aber manches Gute geſagt und ſind auch die Ideen, welche denſelben untergelegt werden, meiſt ſehr annehmbar.

Die Wünſche vieler Katholiken in Deutſchland über Verbeſſerung des Kirchenweſens, und ein zunächſt zu veranlaſſendes National-Concilium. Leipzig, 1840. Leopold Michelſen. 8. VI. 55 S.

Die eigentliche Abhandlung endigt mit S. 19. Hierauf folgen als Anlagen: 1) Vereinigungs-Urkunde der drei deutſchen Erzbiſchöfe und Churfürſten zur Abſtellung verſchiedener Mißbräuche, welche ſich in die Kirchen-Verfaſſung Deutſchlands eingeſchlichen hatten, und 2) ein Auszug (von S. 44 ab) aus: „Systema primaevum de potestate episcopali, ejusque applicatio ad episcopalia quaedam jura etc. praeside: F. A. Haccles etc. Aug. Trevir. $^{19}/_{20}$. Sept. 1788.“ — Die Veranlaſſung zu der Schrift gibt der Hr. Verf. in dieſen Worten an: „Er hielt es für ſeine Pflicht, auch ſein Scherflein dazu beizutragen, daß unſer liebes deutſche Vaterland nicht von Neuem der Schauplatz eines verheerenden Religionskrieges werde.“ Die hier angedeutete Beſorgniß können wir bei Vergleichung der gegenwärtigen Sachenlage mit ſtürmiſchen Vorkommenheiten in der Vergangenheit nicht theilen. — Als Gegenſtände der Verhandlungen eines National-Concils ſind bezeichnet: 1) das Verhältniß der biſchöflichen Gewalt zu der des Papſtes, 2) die Angelegenheit der gemiſchten Ehen und 3) die Verbeſſerung mehrerer wie kirchlichen Einrichtungen, als namentlich die zweckmäßige

Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes und die Ausspendung der Sakramente in der Landessprache. — Ueber den Endzweck der Schrift heißt es §. 15. am Ende: „Und so mögen denn diese kurzen Bemerkungen wenigstens den Erfolg haben, daß dieser so höchst wichtige Gegenstand näher ins Auge gefaßt und stets mehr und mehr zur öffentlichen Sprache gebracht werde!“ — Wir befürchten nicht mit dem Herrn Verf.: „auch diese kleine Schrift werde den Anfeindungen schwerlich entgehen,“ weil dazu die ruhige und harmlose Sprache eben so wenig, als jener Endzweck Anlaß geben kann. Ob aber dieser Zweck erreicht werde, wollen wir der Beurtheilung der Leser überlassen und uns auf diese kurze Anzeige mit dem Bemerken beschränken, daß uns weder die Nothwendigkeit, noch auch der Nutzen eines National-Concils einleuchten will.

Preces quotidianae in usum seminarii archiepiscopalis coloniensis omniumque clericorum et sacerdotum. Collegit ac composuit *Andreas Gau* s. s. Th. D. etc. cum approbatione ordinarii. Coloniae, 1839. typis Du Mont-Schauberg.

Dies voranstehende Gebetbuch, welches zunächst für die angehenden Geistlichen bestimmt ist, kann mit allem Rechte auch jedem gebildeten Laien empfohlen werden. Denn in der That kann man dieses Büchlein „ein Kern aller Gebete“ nennen, da es mit großer Sachkenntniß und feinem Geschmacke aus den lautersten und wärmsten Quellen der christlichen Litteratur gesammelt worden. Die Verlagshandlung wird bei einer zweiten Auflage für bessere Ausstattung und der Korrektor für genauern Text sorgen.

Wiſſenſchaftliche Erörterungen, Andeutungen und kirchenhiſtoriſche Nachrichten.

Ueber Mäßigkeitsvereine.

Es iſt zu verwundern, wie eine der wichtigſten und erfreulichſten ſittlichen Erſcheinungen unſerer Zeit von den katholiſchen Kirchenzeitungen bisher ſo unbeachtet bleiben konnte, da ſie doch zur Wiedererweckung oder Erneuerung des chriſtlichen Lebens in ſo vielen Gegenden des Nordens von Amerika und Europa, nicht blos in bürgerlicher, ſondern auch in kirchlicher Hinſicht ſo Vieles beiträgt. Wir meinen nämlich das ſich immer mehr als ein dringendes Zeitbedürfniß des Nordens herausſtellende und daher ſich immer mehr verbreitende Mäßigkeitsweſen. Wenn auch allenfalls einige Kirchenzeitungen derſelben erwähnen, ſo geſchieht es doch mehr um der Perſonen willen, die ſich mit der Sache beſchäftigen, oder für ſie intereſſiren, als indem ſie die Wichtigkeit der Sache an ſich einzuſehen ſcheinen. Daß aber dieſes Mäßigkeitsſtreben wirklich ein Zeitbedürfniß ſei, ergibt ſich aus dem Anklang und der Aufnahme, die es überall findet, wo es in ſeiner Tendenz recht erkannt wird. Freilich wurde auch dieſes Bedürfniß, wie jedes, nicht eher gefühlt, als bis man ſich deſſelben erſt recht bewußt geworden war, bis man, eigentlicher zu ſagen, das Uebel erkannte und fühlte, daß die bürgerliche Geſellſchaft in vielen Gegenden immer ſchwerer und drückender belaſtete, bis man erkannte, welche die eigentliche Urſache der Unbehaglichkeit, des Drucks, des beſtändigen Sinkens des allgemeinen Wohlſtandes, Credits, der Treue und Redlichkeit, der Tugend, oder überhaupt des ſich immer mehr äußernden Verfalls der menſchlichen Geſellſchaft ſei. Man fühlte wohl den Druck, das Uebel, aber man ſah es nicht.

Ein unſichtbarer böſer Geiſt ritt, wie in dem arabiſchen Märchen die Menſchen, ohne daß ſie es wußten, und ritt ſie endlich zu Tode oder auf andere Weiſe in's Verderben. Es war wie eine all-

gemeine ſtehende Landplage, eine endemiſche Krankheit, ein klimatiſches Ungemach, deren Druck man wohl fühlt, an deſſen Abhülfe man aber nicht denkt, weil man keine Möglichkeit derſelben ſieht.

So war es auch mit dem Unweſen des Genuſſes der geiſtigen Getränke. Man fühlte dieſen Schaden des Volkes, hielt ihn aber für ungefähr eben ſo unvermeidbar, als etwa das Daſein von Tod und Krankheiten. Sobald man aber die Möglichkeit, ſolcher Uebel los zu werden, bewußt wird, werden ſie ſofort unerträglicher; es erwacht dann auch ſofort das Bewußtſein des Drucks, und damit das Streben, deſſelben los zu werden. Seitdem nun aber die vereinigten Staaten Nordamerikas gezeigt haben, daß es möglich iſt, die Unmäßigkeit im Genuſſe der gebrannten Getränke, oder vielmehr dieſen Genuß ſelbſt unter allen Klaſſen der Menſchen und unter allen Umſtänden, (arzneiliche etwa ausgenommen), aufzuheben und zu verbannen, haben dieſelben Umſtände auch in Britannien, Schweden und Deutſchland daſſelbe Bedürfniß und daſſelbe Streben rege gemacht. Nordamerika aber fand zuerſt das Heilmittel, weil das Uebel bei ihm am größten geworden war, und weil bei ihm der Aſſociationsgeiſt, durch welchen es allein geheilt werden kann, vorzüglich ausgebildet und herrſchend iſt. — Es verſteht ſich aber, daß, wo man mit Erfolg für die Sache der Mäßigkeit wirken will, zuvor das Bedürfniß derſelben geweckt und demnach die Größe des Uebels erkannt werden müſſe; eben ſo, wie man einen Sünder nur dann mit Erfolg bekehren kann, wenn man ihm die Größe des Uebels ſeiner Sünde und dadurch das Bedürfniß der Bekehrung zum Bewußtſein bringt. Wie dann aber auch hier das beſte Heilmittel Aſſociation iſt, geht aus der Natur des Uebels hervor, als welches ſeinen Reiz behält, ſo lange es da iſt, und ſo lange ihm nicht Vernunftgründe und Gegenreize entgegenwirken, die dann vermittelſt der Aſſociationen durch Verbreitung zweckmäßiger Belehrung, Stärkung des Willens, Anregung des Ehrtriebes, gegenſeitige Ueberwachung und Unterſtützung, gefunden und lebendig erhalten werden, ganz ähnlich, wie auch die kirchliche Aſſociation dies gegen die Sünde und für das Gute überhaupt thut. — Da aber der

Mißbrauch der gebrannten Getränke nicht in der kirchlichen Geſellſchaft als ſolcher, ſondern in der bürgerlichen Geſellſchaft herrſcht, ſo ſind auch gegen dieſes Uebel ebenſo ſehr gemeinſchaftliche Maaßregeln anzuwenden, wie gegen andere Uebel, die ſich nicht auf eine Konfeſſion beſchränken, z. B. Epidemien. Dadurch iſt aber keineswegs ausgeſchloſſen, daß das Branntweinübel in jeder beſondern Konfeſſion auch kirchlich angegriffen und geheilt und die allgemeine Vereinigung wider daſſelbe vom patriotiſchen Standpunkte aus auch kirchlich unterſtützt werde. Damit man aber die Bewegung in jenen Gegenden, wo dieſe Sache recht im Gange iſt, zu verſtehen und zu würdigen wiſſe, möge hier in der Kürze Einiges bemerkt werden, was man dort weiß, glaubt und lehrt.

Der Branntwein (Rum, Arrak ꝛc.) nützt als Getränk gar nichts, ſchadet vielmehr, wenn auch nur, wie der tägliche Tropfen dem Stein. Ein Paar Glas abſoluten Alkohols vermögen einen geſunden Menſchen plötzlich zu tödten; der Branntwein iſt aber weiter nichts als Alkohol mit 44 bis 46 Proz. Waſſer verdünnt. Auch zur Verdauung trägt der Alkohol nichts bei; er hat vielmehr das mit dem Arſenik gemein, daß er das Lebende tödtet, und das Todte erhält. (Nirgendwo bringt die Natur ſelbſt den Alkohol hervor; er iſt überall nur ein Kunſtprodukt). Beſonders erhellt die Giftigkeit des Branntweins auch daraus, daß er die Indianer-Stämme, die ihm nicht die vielen Gegenmittel und Gegengifte der Civiliſation, namentlich den Kaffee, entgegenzuſetzen haben, ſo ſchnell aufreibt. Unter 100 Aerzten ſtimmen wenigſtens 90 für unbedingte Schädlichkeit und Verwerflichkeit des Branntweins als Getränks, und wo ſie zu kollegialiſcher Berathung veranlaßt werden, ſprechen ſie ſich faſt immer einſtimmig für Ausrottung des Branntweins als Getränkes aus. Man hat ſolche Gutachten z. B. von 75 Aerzten zu Boſton, von 45 Aerzten zu Cincinnati, vielen ärztlichen Kollegien in England, und in Deutſchland haben ſich die ſämmtlichen 16 Civil- und Militär-Aerzte zu Osnabrück für dieſelbe Anſicht, und daß es ganz gefahrlos ſei, von der jahrelangen Gewohnheit des Trinkens plötzlich abzulaſſen, ausgeſprochen. Wenn man hier nun aber den Aerzten nicht glauben will, ſo kann man ihnen nimmer glauben. Der Genuß dieſes

ſchädlichen Getränks iſt bisher von Jahr zu Jahr geſtiegen und zwar nach dem Verhältniſſe des Ertrages der Branntweinſteuer in den verſchiedenen Ländern zu rechnen, von 3 bis zu 8 Prozent jährlich. Schon längſt beträgt die Ausgabe für denſelben in allen Staaten Nordeuropa's weit mehr, als die geſammten Staatseinnahmen der verſchiedenen Länder.

Es kommen hier auf jeden Kopf, im Durchſchnitt jährlich 15—17 Berliner Quart Branntwein, und zwei Prozent der Bevölkerung rechnet man als Säufer und Trunkenbolde. Wie der Wein- und Bierſäufer von dieſen endlich zu den gebrannten Getränken ausſchließlich übergeht, ſo iſt auch der Branntwein unter das Volk immer mehr und weiter vorgedrungen, und verdrängte Wein und Bier immer mehr. Es gibt zahlreiche Erklärungen von Richtern, daß der Branntwein die meiſten Verbrechen, von Hafenmeiſtern und Schiffskapitainen, daß er ſo viele Schiffbrüche, von Aerzten, daß er ſo häufig Wahn- und Stumpfſinn, Erfrierungen und eine Menge von Krankheiten verurſache. Die Civil-Gerichte und Communal-Verwaltungen bezeugen, daß der Branntwein vor allen andern Urſachen den größten Antheil an Unglücksfällen, beſonders auch Feuersbrünſten, Bankerotten, Verarmungen und Vermehrung der Gemeindelaſten habe. Und neben der Erfahrung jedes Einzelnen beſtätigen dieſes auch die Seelſorger faſt überall, wo ſie nicht ſelbſt von dieſem Uebel geblendet oder von den Banden deſſelben gefeſſelt ſind. Sie haben entdeckt und erkennen immer mehr, daß im Norden hauptſächlich der Branntwein die Menſchen unvernünftig, dumm, ungläubig, hartnäckig, verſtockt, gleichgültig gegen Kirche und Gottesdienſt, hartherzig und grauſam, faul und liederlich, niederträchtig, ehr- und ſchamlos, und überhaupt unmenſchlich, unchriſtlich und diaboliſch mache. Dazu kommt noch das Eigenthümliche dieſes Uebels, daß es, wie faſt kein anderes, den Menſchen über ſich ſelbſt verblendet. Kein Säufer hält ſich leicht für einen ſolchen, und wo er Betrunkenheit zugeſteht, ſind dieß ihm nur einzelne und unvorhergeſehene Fälle und Gelegenheiten, nicht Gewohnheit. Und wo ihm auch ſein Gewiſſen und das Chriſtenthum drohen und Vorwürfe machen, ſo iſt der Branntwein das ſtets bereite

Mittel, das Gewiſſen zu erſticken, das Chriſtenthum unwirkſam zu machen, dem Bilde ſeiner eigenen Verworfenheit zu entfliehen. Dabei hat denn auch der Branntwein durch ſeine Allgemeinheit eine ſolche Rechtfertigung und Herrſchaft erlangt, daß er die Lehre von der Zurechnung in den Gerichtshöfen und ſelbſt wohl auch in den Beichtſtühlen oft ganz verfälſcht, denn nicht ſelten iſt es vorgekommen, daß Trunkenheit, oder die Gewohnheit zu ſaufen einen Milderungs- oder gar Rechtfertigungsgrund für Sünden und Vergehungen abgab. Der Branntwein veranlaßte nicht nur die Verbrechen, er vertheidigte und ſchützte ſie auch. Mit welcher Nachſicht ließ man es auch oft geſchehen, daß ein Diener des Staats oder der Kirche ſich durch den Dienſt des Branntweins zu ſeinem eigentlichen Berufe halb oder ganz unfähig machte. Welches Laſters rühmte man ſich offener, als des Saufens, oder wodurch fingen die jungen Leute vornehmlich an, ihre Kraft und Mannheit zeigen zu wollen, als durch eben dieſes? Freilich hat dieſes Laſter oft eine fröhliche und menſchenfreundliche Geſtalt, aber eben ſo, wie ein böſer Geiſt oft die Geſtalt eines guten annimmt. — Dann iſt hierbei auch noch zu erwägen, wie viel Geld durch dieſes Laſter dem Volke und zwar meiſt dem gemeinen Manne unnütz verloren geht, ohne daß er den geringſten Nutzen oder Gewinn davon hat. Man rechnet dieſen Verluſt an den Detailpreiſen für den Branntwein, an Unterſuchungs-, Gefängniß-, und Arzneikoſten ꝛc. blos für Norddeutſchland auf jährlich 90 Millionen Thaler. Dazu kommen noch jährlich circa 18000 Todesfälle, und 10 Millionen Berl. Scheffel Getreide, die ihren eigentlich zu leiſtenden Wirkungen nach durch den Branntwein für Norddeutſchland jährlich verloren gehen. (Der jährlich in Norddeutſchland produzirte Branntwein beträgt einen Cubus von 210 Pariſer Fuß.) Außerdem gehen für die Geſellſchaft durch den Branntwein jährlich über 30 Millionen Arbeitstage und eine Menge Arbeitskräfte verloren. Daß das gegenwärtige Geſchlecht an Jahren des Lebens, an Pfunden der Kraft und an Zollen der Leibeslänge ſeinem Voralter, ſelbſt noch dem vor 80 bis 100 Jahren ſo ſehr nachſteht, ſchreiben alle Aerzte, die dieſes Verhältniß kennen und darüber ſprechen, namentlich Hufeland, hauptſächlich oder ausſchließlich den gebrannten Getränken zu.

Dieß ſind einige Haupt- und Grundzüge der dem Verlangen, von der Herrſchaft des Branntweins befreit zu werden, unterliegenden Erkenntniß, gleichſam ein Glaubensbekenntniß der Enthaltſamkeitsgeſellſchaften. Sie alle zu beweiſen, iſt hier der Ort nicht. Dazu dienen die verſchiedenen Mäßigkeitsſchriften. Wenn aber dieſe Uebel vorhanden ſind, ſo iſt gewiß kein löblicheres und heilſameres Werk, als die Urſache ſo großer Uebel zu entfernen und daran zu arbeiten. Gleichwohl glauben in manchen Gegenden Prediger und Geiſtliche, daß dieſe Sache ihrem Berufe fremd und fern ſei. Dieſe Anſicht beruhet aber offenbar nur auf jener ſchon erwähnten Unkunde oder ihrer Unluſt, von der Sache Kenntniß zu nehmen, oder weil man ſich ſchon aus ſich ſelbſt genugſam über dieſelbe unterrichtet glaubt. Aber dem Ref. ſind ſchon mehrere Erfahrungen vorgekommen, wo ſolche, die Anfangs von dem Mäßigkeitsweſen keine Notiz nehmen und das Bedürfniß der Vereine wider ihn nicht einſehen wollten, eine ganz andere Einſicht und Anſicht äußerten, nachdem ſie einige Mäßigkeitsſchriften geleſen hatten. Da nun aber der Branntwein, wo er herrſcht, und er herrſcht oft viel weiter und ſtärker, auch im Verborgenen, als man glaubt, eine ſo unheilvolle Herrſchaft, und ſo verheerende Wirkungen anrichtet; da, wenn einer, gewiß er zu jenen Feinden gehört, die nicht nur den Leib tödten, ſondern auch die Seele verderben können; da kaum ein anderes Uebel die Erfüllung ſo vieler Pflichten vereitelt, und gegen alle zehn Gebote ſündigt, alle Gaben des h. Geiſtes austilgt, ſo wird nun wohl kein Geiſtlicher es ſeinem Berufe, Seelen zu gewinnen, verlorenen Schafen nachzugehen, ſie auf gute Weiden zu führen ꝛc., fern und fremd halten, nach allen Kräften das Mäßigkeitsweſen durch Predigten, Belehrungen, eigene Nüchternheit ꝛc. zu fördern, und das, was die Erfahrung ſchon längſt als das wahre und einzige Heilmittel wider ihn bewährt hat, die Mäßigkeitsvereine nämlich, in Anwendung zu bringen. Dieſe Vereine müſſen aber auf gänzliche Entſagung des Branntweins, Rums ꝛc., imgleichen der Getränke, wovon er einen Beſtandtheil ausmacht, gerichtet ſein. Denn daß bloße Mäßigkeitsvereine nichts helfen, hat eine 13jährige Erfahrung in Amerika bewieſen,

und haben auch neuere Vereine in Deutſchland ſo hinreichend bewieſen, daß man einen bloßen Beſchränkungsverein gar keinem gleich ſetzen kann.

Es ergibt ſich, daß durch die Verbannung des Branntweins aus unſerer Mitte unſerem Vaterlande ein außerordentlicher Aufſchwung ſowohl in religiöſer und ſittlicher, als national-ökonomiſcher und mancher andern Hinſicht verſchafft werden würde. Man wird daher nun auf dieſe Zeiterſcheinung, die ſich vorzüglich in Irland jetzt ſo wunderbar zeigt, aufmerkſam ſein, und ſich an dem Lichte deſſelben nicht blos ergötzen, ſondern, wem dies verliehen iſt, ſich ſelbſt davon erleuchten laſſen und Andere damit leuchten, damit das Ziel und der ſo überaus heilſame Zweck dieſer ſittlichen Bewegung deſto ſchneller erreicht werde. Möge daher noch das Jahr 1840 als das Jahr der Wiedergeburt der Mäßigkeit in Deutſchland einſt in den Jahrbüchern der Geſchichte und des Heils bezeichnet werden, und mögen alle Kräfte hiezu mitwirken.

Herr Dr. Hefele in Tübingen als Bekämpfer der ſogenannten Hermeſianer vor dem Richterſtuhl der theologiſchen Wiſſenſchaft.

Im zweiten Hefte der Tübinger Quartalſchrift von dieſem Jahre findet ſich eine Rezenſion von Dr. Hilgers' Schrift: „Kritiſche Darſtellung der Häreſen und der orthodoxen dogmatiſchen Hauptrichtungen in ihrer genetiſchen Bildung und Entwickelung, vom Standpunkte des Katholizismus aus. Des erſten Bandes erſte Abtheilung. Bonn 1837"; die, in Einem Punkte wenigſtens, zu merkwürdig iſt, als daß die Zeitſchrift für Philoſophie und kathol. Theologie nicht einige Notiz von derſelben nehmen und ihre Leſer damit bekannt machen ſollte. Herr Hilgers lehrt nämlich in der 4. Note ſeiner Schrift S. 6 wie folgt: „Der geſammte kirchliche Lehrkörper iſt in der Auffaſſung und Darſtellung der in Schrift und Tradition

enthaltenen chriſtlichen Lehre unfehlbar; nicht aber auch in der Auffaſſung und Darſtellung der Lehren eines jeden andern chriſtlichen Schriftſtellers. Wo alſo deſſen Entſcheidungen ſich auf Schriften beziehen, deren Verfaſſer todt ſind, wie das z. B. bei der Verdammung der Schriften des Theodor von Mopsveſtia, Ibas, Theodoret und Origenes (?) von Seiten der 5. ökumeniſchen Synode (553) der Fall war, da können dieſelben nur eine bedingte Gültigkeit haben, d. h. die Schriften nur in ſofern verdammen, als ſie dem vom mittelbaren Lehramte aufgeſtellten Lehrbegriffe widerſprechen, oder den von demſelben verworfenen wirklich enthalten. Ein Anderes iſt es, wenn der Schriftſteller noch lebt, und ſich alſo über den Sinn ſeiner Schriften näher erklären kann. In dieſem Falle hat er nun den Entſcheidungen der Kirche ſeine Zuſtimmung zu geben, um ſeinen Glauben zu rechtfertigen; verſagt er aber dieſe Zuſtimmung, ſo gibt er dadurch nicht nur unbezweifelbar zu erkennen, daß ſeine aufgeſtellte Lehre vom kirchlichen Glauben abweiche, ſondern er ſagt ſich auch dadurch los von dem Grundſatze, der die katholiſche Kirche als ſolche konſtituirt, und eo ipso von der Kirche ſelbſt." Der Rezenſent, Herr Dr. Hefele in Tübingen, erklärt die in dieſem Paſſus von Hilgers gemachte Unterſcheidung des Rechtes und des Thatbeſtandes (Distinctio juris et facti) für eine Spitzfindigkeit, welche urſprünglich dem Janſenismus angehöre, und unter deſſen Trümmern ſie in unſern Tagen von den Hermeſianern hervorgezogen worden ſei (S. 334 u. 337). Für die Hermeſianer gewiß ſehr ſchmeichelhaft, daß ſie eine von den verrufenen Janſeniſten zuerſt erfundene Spitzfindigkeit adoptirt haben ſollen! Herr Hefele begnügt ſich aber nicht damit, daß er den Hermeſianern dies ſchmeichelhafte Kompliment macht; ſondern er ſucht auch der Welt nachzuweiſen, wie man mit dieſer Diſtinktion ſich in allerhand Widerſprüche verwickeln und dem Anſehen der ökumeniſchen Synoden, welche über Thatſachen (verſtehe: über nachapoſtoliſche Thatſachen — als wovon allein die Rede iſt) ein kategoriſches Urtheil gefällt haben, zu nahe trete. „Uns aber" — ſo ſchließt dieſe Nachweiſung S. 337 —

„drängt sich hier der, der Geschichte überhaupt entnommene und in ihr bewahrheitete Gedanke auf, daß sich jede einzelne Abweichung vom kirchlichen Standpunkte nothwendig durch Inkonsequenzen rächt, deren Beachtung entweder zu unumwundener Rückkehr oder zu neuen Abweichungen und noch größerer Entfernung von der Kirche führen muß." Nicht undeutlich wird hier den Hermesianern zu verstehen gegeben, daß sie die fatale Distinktion des Rechtes und des Thatbestandes, diese Geburt des Jansenismus, zu verlassen hätten, wenn sie sich nicht der Gefahr einer immer größern Entfernung und endlichen gänzlichen Abfalls von der Kirche aussetzen wollten. Ohne Zweifel war es denn auch die Sorge für das kirchliche Heil der Hermesianer, vielleicht auch Anderer, welche es Herrn Hefele, nach einem dreijährigen, mit Mühe beobachteten Stillschweigen, nicht mehr räthlich machte, noch länger zuzuwarten, sondern vielmehr seine Stimme zu erheben und die Hermesianer auf den grausenvollen Abgrund, an dessen Rande sie sorglos wandelten, aufmerksam zu machen: denn andere so besonders drängende Gründe, eine Rezension der Hilger'schen Schrift endlich einmal vom Stapel laufen zu lassen, sind gar nicht zu erkennen.

Wir wollen nun sehen, wie es sich mit dieser Hefeliana verhält.

Zuvörderst also: ist es wahr, daß die Jansenisten die ersten waren, welche die Unterscheidung des Rechtes und des Thatbestandes gemacht, und der Kirche bloß in der Bestimmung des Rechtes nicht aber auch in der Bestimmung des Thatbestandes, eine Unfehlbarkeit zugelegt haben? Man sollte meinen, ein öffentlicher Professor der Theologie an einer gefeierten Hochschule, ein Mann, der sich vorzugsweise mit der Kirchengeschichte befaßt, und der als Mitherausgeber einer theologischen Zeitschrift es als seine Pflicht betrachtet, besonders über die kirchenhistorischen Leistungen der Katholiken dem Publikum Bericht zu erstatten (S. 331.) — mit Einem Worte: Herr Prof. Dr. Hefele in Tübingen, könnte diese Frage unmöglich im Ernste bejahen wollen. Nichtsdestoweniger bejaht derselbe diese Frage, wie wir bereits wissen, unbedenklich, und macht die Hermesianer, die jene Unterscheidung ebenfalls machen, ohne weiters, wenigstens in

dieſem Punkte, zu Neologen und Janſeniſten. Zwar hat eine ſehr hochgeſtellte Perſon unlängſt daſſelbe gethan; und vielleicht glaubte H. Hefele hierin ſofort für ſein dießfälliges Thun eine über alle Anfechtung erhabene Rechtfertigung zu haben. Aber weiß denn H. Hefele nicht auch, daß dieſer hochgeſtellten Perſon ihr Unrecht ad oculum demonſtrirt worden, daß derſelben auf unwiderlegliche, wenigſtens bisher noch nicht widerlegte und gewiß auch nie zu widerlegende Weiſe dargethan worden, daß die Unterſcheidung des Rechtes und des Thatbeſtandes älter, viel älter als der Janſeniſtiſche Spektakel ſei, daß er von den orthodoxeſten Theologen und ſelbſt von großen Heiligen der katholiſchen Kirche gemacht ſei? Es wird gut ſein, wenn wir mehrere dieſer Theologen und Heiligen auch einmal in dieſer Zeitſchrift namhaft machen und einige Aeußerungen derſelben anführen. Der berühmte Jeſuit und Kardinal Bellarmin, geſtorben im Jahr 1621, alſo volle 20 Jahre vor der Verdammung des Buches des Janſenius (bekanntlich wurde daſſelbe erſt im Jahre 1641 durch Papſt Urban XIII. verdammt), kommt in ſeiner Schrift de Romano Pontifice ſehr häufig auf die Unterſcheidung zwiſchen Recht und Thatbeſtand, auf die Distinctio juris et facti zurück und macht dieſelbe zur Löſung vorkommender Schwierigkeiten, zur Widerlegung erhobener Einwürfe geltend. Hier nur einige Beweisſtellen. Lib. 4. Cap. 2. heißt es: „Darüber ſind Alle einverſtanden, daß bei beſonderen Streitigkeiten über eine Thatſache, wo die Entſcheidung vorzüglich von eingezogenen Erkundigungen und von Zeugniſſen der Menſchen abhängt, der Papſt ſogar mit allen ſeinen Räthen oder mit ſeiner allgemeinen Kirchenverſammlung irren könne.“ Eben daſelbſt Cap. 8.: „Es iſt glaublich, daß der Papſt Zephyrinus überzeugt war, die Lehre des Montanus ſei nicht verſchieden von der Lehre der Römiſchen Kirche, und daß aus dieſem Grunde derſelbe Papſt den Montaniſten den Frieden wiedergeben wollte, den ſeine Vorgänger ihnen genommen hatten, nicht als wenn er den Irrthum billigte, den ſeine Vorgänger mißbilligt hatten, ſondern weil er glaubte, die Montaniſten ſeien fälſchlich jener Irrthümer angeklagt worden. Aber

das heißt nicht irren in Betreff des Glaubens, nicht dem Montanismus huldigen, wie lügenhafter Weise Rhenanus sich ausdrückt, sondern es heißt irren in Betreff der Person, was ja auch vielen andern heiligen Männern begegnet ist! Und bald nachher, Cap. 11., erwähnt Bellarmin, daß die sechste allgemeine Kirchenversammlung den Papst Honorius I. wegen der Monotheletischen Ketzerei verdammt habe. Er nimmt den Honorius in Schutz und sucht es wahrscheinlich zu machen, daß derselbe kein Ketzer gewesen sei. Nachdem er andere Gründe angeführt, beruft er sich noch auf die Vertheidigung des Johanes a Turrecremata, welcher behauptete, die Väter jener Kirchenversammlung hätten den Honorius zuvor verdammt, aber deßwegen, weil sie falsch unterrichtet gewesen seien, und aus diesem Grunde hätten sie sich in ihrem Urtheile geirrt. „Denn obgleich" — sagt Bellarmin — „eine rechtmäßige allgemeine Kirchenversammlung in der Entscheidung über Glaubenssachen nicht irren kann, wie denn auch diese sechste Kirchenversammlung darin nicht geirrt hat; so kann sie doch irren, wo es sich handelt um eine Thatsache. Wir können demnach ohne Gefahr behaupten, daß die versammelten Väter, weil sie durch falsche Gerüchte und durch unrichtiges Verstehen der Briefe des Honorius in Irrthum waren geführt worden, mit Unrecht den Honorius unter die Ketzer gezählt haben." Bestimmter und schärfer als das hier von Bellarmin geschieht, kann doch die Unterscheidung zwischen dem Rechte und dem Thatbestande nicht gemacht werden? und was wohl zu merken ist, Bellarmin befürchtet nicht im Mindesten, sich mit dieser Vertheidigung immer mehr von der Kirche zu entfernen oder auch nur dem Ansehen jener Kirchenversammlung zu nahe zu treten. „Wir können" — sagt er ganz unbedenklich — „ohne Gefahr behaupten, daß die versammelten Väter, weil sie durch falsche Gerüchte und durch unrichtiges Verstehen der Briefe des Honorius in Irrthum waren geführt worden, mit Unrecht den Honorius unter die Ketzer gezählt haben."

Wie Bellarmin kommen auch deſſen zwei berühmte Zeitgenoſſen, die Kardinäle Baronius und Du Perron gar oft in ihren Schriften auf die Distinctio juris et facti zurück und machen dieſelbe wie jener zur Löſung vorkommender Schwierigkeiten, zur Widerlegung erhobener Einwürfe, geltend. Steigen wir in die Jahrhunderte hinauf, ſo begegnen uns, um Andere zu übergehen, im 13. Jahrhunderte zwei ſehr berühmte Männer, von denen der Eine ſogar ein Heiliger der katholiſchen Kirche iſt, welche dieſelbe Unterſcheidung zwiſchen dem Rechte und dem Thatbeſtande gemacht, und der Kirche in der Entſcheidung über eine (nachapoſtoliſche) Thatſache die Unfehlbarkeit abgeſprochen haben. Der h. Thomas von Aquin äußert ſich Quodlibet. 9. (8.) art. 16. hierüber folgendermaßen: „Erwägt man, daß die göttliche Fürſehung durch den heiligen Geiſt die Kirche leitet, damit ſie nicht irre: denn Chriſtus hat bei Joh. 14. die Verheißung gegeben, daß der ankommende h. Geiſt alle Wahrheit lehren werde in Betreff deſſen, was da nothwendig iſt, nämlich zum Heile; ſo iſt gewiß, daß das Urtheil der allgemeinen Kirche in Glaubensſachen nicht irren kann.... Bei andern Entſcheidungen aber, die ſich auf beſondere Thatſachen beziehen,...., kann wegen falſcher Zeugen das Urtheil der Kirche irrig ſein.“ Dieſe Worte des h. Thomas ſind klar und bedürfen keines Kommentars. Papſt Innozenz III. ſagt Cap. *a nobis* de sententia excommunicationis (lib. 5. decretal. sit. 39. Cap. 28.): „Das Urtheil Gottes gründet ſich immer auf die Wahrheit, die weder in Irrthum führt, noch in Irrthum geführt wird; das Urtheil der Kirche aber, (nämlich bei Feſtſtellung von Thatſachen; denn was zum Glauben und zum Dogma gehört, ſtützt ſich auf die geoffenbarte Wahrheit — wie Muratori zu dieſer Stelle richtig bemerkt *lib. 1. de ingon. moderat. cap. 29.*) richtet ſich zuweilen nach einer Meinung, welche oft irrig iſt und in Irrthum führt. Daher trifft es denn bisweilen zu, daß derjenige, welcher vor Gott gebunden, vor der Kirche gelöſet iſt, und welcher vor Gott gelöſet, nach dem Ausſpruche der Kirche gebunden iſt.“ Alſo auch Papſt Innozenz III. lehrt

ohne alle Umschweife, daß die Kirche in der Entscheidung über eine (nachapostolische) Thatsache nicht unfehlbar sei. Dasselbe lehrt, noch 800 Jahre früher, der h. Augustinus de vera religione. Cap. 6.: „Die göttliche Fürsehung läßt manchmal zu, daß durch gewisse allzustürmische Umtriebe fleischlich gesinnter Menschen selbst rechtschaffene Männer aus der christlichen Gemeinschaft ausgestoßen werden .... Diese Klasse scheint zwar selten, doch fehlen die Beispiele nicht; ja sie sind häufiger als man glauben möchte." Noch bestimmter lehrt Augustin dasselbe contra Donat. lib. 2. de bapt. Capt. 3.: „Die National- und Provinzialsynoden haben unstreitig geringeres Ansehen als die Plenarsynoden, die aus der gesammten christlichen Welt zusammenkommen; und selbst die Plenarsynoden, welche vorhergingen, werden oft durch spätere berichtigt (versteht sich in der Entscheidung über nachapostolische Thatsachen, wie aus dem Folgenden erhellet, und auch Muratori lib. 1. de ingen. modere Cap. 14. die Stelle deutet), wenn nämlich etwas bis dahin Verschlossenes durch neue Erfahrungen ans Licht kommt, und etwas bis dahin Verborgenes zur Kunde gelangt." Da haben wir also einen berühmten Kardinal der h. Römischen Kirche, einen großen Papst und die zwei größten Theologen der katholischen Kirche, beide zugleich große Heiligen dieser Kirche, welche alle, lange bevor die Welt etwas von Jansenismus und Jansenisten wußte, die Distinctio juris et facti unbedenklich machten und dadurch weder dem Ansehen allgemeiner Konzilien zu nahe zu treten noch auch sonst sich von der Kirche zu entfernen befürchteten. Wie kann denn nun ein Mann, der als Professor der Theologie dieses Alles wissen soll und muß, noch in die Welt hinein behaupten, die Jansenisten hätten zuerst die Distinctio juris et facti gemacht! Aber freilich, die Hermesianer haben auch gar zu viel verschuldet! Sie haben so manche Imbezillität bloßgestellt, so manche Unwissenheit beschämt, so manche Bosheit entlarvt, und jüngst haben sie es sogar gewagt, eine Tübinger Kapazität im Angesichte des Publikums auszustäupen — dieses wie noch so

manches Andere, deſſen ſie ſich unterfangen, ſind allzu große Verbrechen; dafür müſſen ſie gezüchtigt, empfindlich gezüchtigt werden; und welche Züchtigung könnte für ſie empfindlicher ſein, als die Beſchuldigung, daß ſie einem Grundſatze huldigten, welchen die Janſeniſten zuerſt aufgeſtellt, einem Grundſatze, welcher die immer weitere Entfernung und den endlichen gänzlichen Abfall von der Kirche zur unausbleiblichen Folge habe. Aber in dem Eifer, den Hermeſianern das Brandmahl des Janſenismus aufzudrücken, überſieht man, daß man daſſelbe auch andern Leuten, ſelbſt den orthodoxeſten Theologen und größten Heiligen der katholiſchen Kirche aufdrückt. O ihr beiden großen Kirchenlichter, heiliger Auguſtin und heiliger Thomas! das habt ihr euch gewiß nicht träumen laſſen, daß ihr mit eurer Distinctio juris et facti dem Janſenismus huldigtet, bevor noch ein Janſenius Yprenſis in der Welt war! Wie gut iſt es euch, daß ihr längſtens todt und von der Kirche den Heiligen zugezählt ſeid! Heute würdet ihr ſchwerlich mehr zu dieſer Ehre gelangen! Wenigſtens vor Herrn Dr. Hefele in Tübingen würdet ihr keine Gnade, ſondern euren Platz unter den Janſeniſten finden! Der Kurioſität wegen möge noch bemerkt ſein, daß auch der verewigte Klee die Annahme eines Error facti auf Seiten der Kirche ganz unverfänglich findet (Kath. Dogmatik 1. Bd. 1839 S. 253—254.); Klee, ſage ich, deſſen orthodoxe und kirchliche Richtung noch vor zwei Jahren ſelbſt H. Hefele, ungeachtet der Signatur der modernen Dogmatik von Janſen, als über allen Verdacht erhaben erachtete (Man ſehe die theolog. Quartalſchrift von 1838 S. 529.)!

Wir wollen nun ſehen, wie H. Hefele ſeinen Nothſchrei rechtfertigt, d. h. mit welchen Gründen er ſeine Bekämpfung durchführt, daß man ſich mit der Unterſcheidung zwiſchen dem Rechte und der Thatſache in allerhand Widerſprüche verwickele und dem Anſehen allgemeiner Synoden zu nahe trete, daß man ſich alſo mit dieſer Unterſcheidung unvermeidlich immer mehr von der Kirche entferne.

„Allerdings kann die Kirche Schriften, deren Inhalt mit dem Glauben in keiner unmittelbaren Beziehung ſteht, nicht un-

fehlbar beurtheilen, über ihre Wahrheit oder Unwahrheit nicht untrüglich entscheiden. Aber wenn sich eine Lehre als eine christliche ausgibt, ohne es zu sein, wenn sie dem christlichen Elemente frembartige Stoffe beigemischt hat; so muß die Kirche hierüber unfehlbar entscheiden, untrüglich Irrthum und Wahrheit von einander sondern können, sonst müßte ihr ja auch das unfehlbare Bewußtsein der christlichen Wahrheit abgesprochen werden. Nur eine in gar keiner Beziehung zur christlichen Wahrheit stehende Behauptung wäre für die Kirche eine inkommensurable Größe, aber bekanntlich ist keine Häresie aller christlichen Wahrheit bis auf den letzten Keim und Funken völlig entblößt, immer ist noch eine christliche Wahrheit an dem Irrthum des Ketzers, und darum steht das kirchliche Bewußtsein nothwendig in einer Beziehung zur häretischen Behauptung. So gewiß die Kirche das untrügliche Bewußtsein der Wahrheit hat; so sicher und unfehlbar muß sie an jeder gegebenen Behauptung Licht und Schatten, Wahrheit und Irrthum bemerken und wahrnehmen können." S. 335 — 335. Alles ganz richtig; aber davon, ob und in wiefern irgend eine vorgelegte Behauptung der christlichen Lehre conform oder difform sei, davon handelt es sich hier gar nicht: — jeder Katholik räumt gerne ein, daß die Kirche in der dießfälligen Bestimmung unfehlbar sei; sondern davon handelt es sich hier, ob eine solche Behauptung wirklich von demjenigen, welchem sie zugeschrieben wird, gemacht, ob sie in dessen Schriften enthalten sei. Daß aber die Kirche auch in einer dießfälligen Angabe unfehlbar sei, wird nicht von jedem Katholiken eingeräumt, wird vielmehr von den gelehrtesten und orthodoxesten Theologen unter den Katholiken, wie von Bellarmin, Thomas von Aquin, Papst Innozenz III. und Augustin, geradezu geläugnet. Auch läßt sich eine solche Unfehlbarkeit der Kirche weder aus den Verheißungen bei Joh. 14. 15 u. 16. noch auch aus dem Zwecke der ihr hier verheißenen Unfehlbarkeit beweisen. Jene Verheißungen fordern nur anzunehmen, daß die Kirche alle zur Sache Jesu gehörige und wesentlich nothwendige Wahrheit unfehlbar richtig erkenne: wer wird aber behaupten wollen, die Erkenntniß dieser oder

jener nachapoſtoliſchen Thatſache, wie z. B. daß Jemand eine gewiſſe Ketzerei gelehrt habe, gehöre weſentlich zur Sache Jeſu! Und der Zweck der der Kirche verliehenen Unfehlbarkeit geht doch wohl nur dahin, daß die Lehre Jeſu rein und vollſtändig an alle Menſchen gebracht werde: gehört denn aber dazu auch eine Unfehlbarkeit der Kirche in der Entſcheidung über eine ſolche Thatſache? Man ſollte meinen, die unfehlbar richtige Erkenntniß einer ſolchen Thatſache ſei für die Erreichung jenes Zweckes das gleichgültigſte Ding von der Welt; und darum eine Unfehlbarkeit der Kirche in dieſer Beziehung gar nicht nothwendig. Wenn uns nicht Alles trügt, dann iſt dieſe Meinung oder Anſicht durchaus richtig; und iſt ſie es wirklich, wie wir gar nicht zweifeln, dann hat Herr Hefele mit jenem ganzen Paſſus offenbar nichts — rein nichts für ſeine Sache bewieſen. Hören wir ihn weiter.

„Betrachten wir jetzt die Sache vom hiſtoriſchen Standpunkte. Herr Hilgers kann aus den Akten der allgemeinen Synoden, z. B. der dritten und vierten ökumeniſchen, erſehen, wie der auf ihnen verſammelte kirchliche Lehrkörper aus der Tradition die chriſtliche Lehre geſchöpft habe. Man hat hier unter Anderm Stellen aus den Schriften der Väter, beſonders des Athanaſius, Baſilius des Großen, der beiden Gregore, des Cyprian, Ambroſius u. ſ. f. verleſen, aus ihnen die orthodoxe Lehre erhoben und an's Licht geſtellt. Dieſes ganze Verfahren beruht aber grundweſentlich auf der Vorausſetzung, daß die ausgezogenen und betreffenden Stellen wirklich den Sinn haben, den der kirchliche Lehrkörper in ihnen erkennt und auffaßt; und nur unter dieſer zweifelloſen Vorausſetzung konnten ſich die Lehrkörper auf ſolche Stellen der alten Väter berufen. Nach welchem Kanon aber ſoll der kirchliche Lehrkörper eine Stelle aus den Werken des Athanaſius mit Sicherheit auffaſſen können, aus denen Theodoret's dagegen nicht im Geringſten? Dieſer mag noch ſo deutlich gegen den kirchlichen Lehrbegriff in einer Stelle ſich ausgeſprochen haben, der kirchliche Lehrkörper ſoll doch unmöglich mit Zuverſicht entnehmen können, ob das Geſagte wirklich häretiſch ſei oder nicht. Was in den Werken Cyprian's ſteht, von

dem ſoll ein Konzil, nach der Behauptung unſeres Verfaſſers, mit Sicherheit angeben können, ob ein fraglicher Satz die orthodoxe Lehre enthalte oder nicht. Was aber um dieſelbe Zeit Origenes ſchrieb, deſſen ſicheres Verſtändniß, auch ſo weit es den Ausdruck der Orthodoxie betrifft, ſoll dem Konzil ein unlösbares Räthſel bleiben. Und, ſonderbar! Iſt nicht auch Origenes ein Zeuge und eine Quelle der Tradition, und werden ſeine Schriften nicht gebraucht bei der hiſtoriſchen Konſtruktion des dogmatiſchen Beweiſes? Und doch ſoll von ihm die Kirche nicht angeben können, welche Stellen die orthodoxen Lehren ausſprechen, welche nicht! Der janſeniſtiſchen Diſtinktion du fait et du droit dürfte wohl hier eine zweite nachhelfen müſſen, in der Behauptung: der kirchliche Lehrkörper erkennt zwar mit Zuverſicht, ob eine Stelle den wahren Lehrbegriff enthalte; aber ob eine andere gegen das Dogma verſtoße, und wenn dieß auch mit den platteſten Worten geſchehen ſollte, das vermag die lehrende Kirche nicht zu bemerken, dichter Nebel umwölkt da alle Augen. Iſt vollends der Schreiber einer beanſtandeten Stelle ſchon geſtorben; ſo liegt nach H. Hilgers die pure Unmöglichkeit zu Tage, zu entſcheiden: ob ſeine Schriften die orthodoxe Lehren enthalte oder nicht. Leider kommen wir mit dieſer für den Hausbrauch da und dort ſehr bequemen Argumentation in eine bedenkliche Stellung der fünften allgemeinen Synode gegenüber. Wie konnte doch dieſes Konzil wiſſen, daß Schriften, deren Verfaſſer ſchon hundert Jahre und länger todt waren, häretiſch ſeien und eine unwahre Lehre enthalten? Und wenn das Konzil ſolches nicht wiſſen konnte, wie unſer Verfaſſer behaupten muß, wie iſt es zur Keckheit gekommen, über dieſe Schriften den Stab zu brechen, ohne daß die betreffenden Verfaſſer oder ihre Schüler die Güte gehabt hätten, ihre Zuſtimmung zu ertheilen, und die Auslegungsart des Konzils durch ihr Placet zu autoriſiren? Wir ſehen hier, wie ein allgemeines Konzil ſich ein zweifelloſes Urtheil über den orthodoxen oder heterodoxen Charakter einer Schrift zuerkannt hat, ſelbſt wie ihr Verfaſſer ſchon lange moderte; und Herr Hilgers mag dagegen ſehen, wie er, ohne dem Anſehen einer ökumeniſchen Synode zu nahe zu treten, die von

den Hermeſianern unter den Trümmern des Janſenismus wieder hervorgezogene Behauptung ſtützen und vertheidigen könne. Uns aber drängt ſich hier der der Geſchichte überhaupt entnommene und in ihr bewahrheitete Gedanke auf, daß ſich jede einzelne Abweichung vom kirchlichen Standpunkte nothwendig durch Inkonſequenzen rächt, deren Beachtung entweder zu unumwundener Rückkehr, oder zu neuen Abweichungen und noch größerer Entfernung von der Kirche führen muß." — Was H. Hefele in dieſem langen Paſſus (wir haben ihn ganz ausſprechen laſſen) ſagt, ſcheint auf den erſten Blick ſo richtig zu ſein als daß 2 + 2 = 4 ſind; nichtsdeſtoweniger iſt doch das Ganze, beim rechten Lichte beſehen, von Anfang bis zu Ende grundfalſch. Allerdings iſt wahr, daß man auf verſchiedenen ökumeniſchen Konzilien unter Anderm Stellen aus den Schriften der Väter verleſen, aus ihnen die orthodoxe Lehre erhoben und an's Licht geſtellt hat; auch iſt es ganz wahr, daß die Kirche in dieſem Wege ſicher zu gehen und die Wahrheit mit Gewißheit zu erreichen glaubte. Aber darum ſicher zu gehen und die Wahrheit mit Gewißheit zu erreichen glaubte; weil ſie der Anſicht lebte, daß ſie in Auffaſſung des Sinnes einzelner Schriften, ſeien dieſe nun von Kirchenvätern oder andern Schriftſtellern, unfehlbar wäre? Keineswegs! ſondern weil ſie in Vortragung und Erklärung der in Schrift und Tradition enthaltenen chriſtlichen Lehre unfehlbar zu ſein glaubte, die Tradition aber nicht aus der einzeln ſtehenden Schrift irgend eines Autors ſondern aus den Schriften aller (in sensu morali) Väter zuſammengenommen erhoben wird. Denn nur dann, wenn die Kirche eine Lehre von allen Vätern als Lehre Jeſu (explicite sive implicite) vorgetragen findet, erklärt ſie dieſe Lehre für eine wahrhaft chriſtliche, d. h. für eine ſolche, welche von Chriſtus und ſeinen Apoſteln herſtamme: eben dieſer Consensus Patrum iſt ihr dann das Criterium des chriſtlichen Urſprungs der Lehre; und in dieſem ihrem Urtheile muß die Kirche unfehlbar ſein, wenn ſie aus den Schriften der Väter die chriſtliche Lehre erhebt*) und wenn ſie dann anders noch in Vortragung und

*) Was jedoch ſelten der Fall war; gewöhnlich hat die Kirche ihre

Erklärung dieſer Lehre unfehlbar ſein ſoll. Nein, nie hat die Kirche ſich in Auffaſſung des Sinnes einer einzelnen Schrift, mochte dieſelbe von einem ortho- oder heterodoxen Schriftſteller herrühren, eine Unfehlbarkeit zugelegt; und wenn ſie dennoch ein entſchiedenes Urtheil über eine ſolche Schrift ausſprach, ſo geſchah das nicht aus dem Grunde, weil ſie in ihrem desfallſigen Urtheil unfehlbar zu ſein glaubte, ſondern weil ſie ſich der Richtigkeit dieſes ihres Urtheiles verſichert halten zu dürfen glaubte. Daß die Kirche wirklich in einem ſolchen Urtheile nicht unfehlbar zu ſein glaubt, erhellet am ſchlagendſten daraus, daß ſie es nie übel nahm, wenn einer mit Beſcheidenheit ein ſolches Urtheil als irrig darzuſtellen und mit Gründen nachzuweiſen ſuchte, daß z. B. der Schriftſteller, welchem eine Irrlehre zugeſchrieben war, dieſe Irrlehre nicht in ſeinen Schriften vorgetragen habe. Wozu auch eine Unfehlbarkeit der Kirche in einer Sache, die für den eigentlichen Zweck des Chriſtenthums an und für ſich ganz gleichgültig iſt? Oder iſt es nicht für dieſen Zweck ganz gleichgültig, ob irgend eine einem Autor zugeſchriebene irrige Lehre wirklich in deſſen Schriften enthalten oder nicht enthalten ſei? Iſt es nicht für dieſen Zweck genug, daß die wahre Lehre erkannt wird, ſowie auch, daß alle dieſer wahren Lehre entgegenſtehenden Meinungen und Anſichten als ſolche, d. h. als irrig, bezeichnet und auch als ſolche von den Gläubigen betrachtet werden, mögen dieſelben in den Schriften irgend eines Privaten enthalten oder nicht enthalten ſein? Wer könnte anſtehen, dieſe Fragen zum Nachtheile des Herrn Dr. Hefele zu beantworten! Damit aber H. Hefele nicht meine, daß wir mit unſerer dießfälligen Anſicht vereinzelt daſtehen, ſo wollen wir einen Mann ſprechen laſſen, welcher weder Hermeſianer noch Janſeniſt war, und deſſen Orthodoxie ſogar von einem der gelehrteſten Päpſte in Schutz genommen worden iſt. Ludw. Ant. Muratori*) ſagt lib. 1.

Entſcheidungen über die chriſtliche Lehre auf den Grund der in allen Sprengeln einſtimmigen mündlichen Ueberlieferung (auf den Grund der fides Ecclesiae dispersae) gegeben.

*) Man ſehe „Ehrenrettung L. A. Muratori's durch Benedikt XIV.“ im 27. Hefte dieſ. Zeitſchr. S. 209 ff.

de ingen. moderat. Cap. 16 (S. 223 — 225 der neuen deutſchen Ueberſetzung, Koblenz bei Bädecker 1837): „Die Kirche iſt unfehlbar uud hat in der That nie geirrt, wenn es ſich um die Entſcheidung ſolcher Lehren und Thatſachen handelte, von denen es bekannt war, daß ſie ihr waren geoffenbart worden. In denjenigen Dingen aber, welche ſich nach dem Zeitalter der Apoſtel zugetragen haben, oder von denen es aus der Tradition nicht ausgemacht iſt, daß ſie von Chriſtus oder den Apoſteln verkündigt worden, kann die Kirche und können die Päpſte irren, und haben in der That bisweilen geirrt. Es folgt alſo hieraus, Chriſtus habe der Kirche und den Nachfolgern Petri nicht auch jene Machtvollkommenheit verliehen, dergleichen Thatſachen mit derſelben Zuverläſſigkeit zu entſcheiden, womit ſie über die Glaubensdogmen entſcheiden. Daher iſt es ein feierlicher Grundſatz des Apoſtoliſchen Stuhles, der durch die Zuſtimmung der Väter und Gottesgelehrten beſtätigt wird, alles, was auch ſelbſt auf allgemeinen Konzilien verhandelt werde, könne mit Ausnahme der Glaubensſachen widerrufen werden. Hieher gehören die Worte des h. Auguſtinus (lib. 2. de bapt. Cont. Donat. c. 6.), die wir ſchon oben (cap. 14) erörtert haben, und worin angegeben wird, ſelbſt die Beſchlüſſe allgemeiner Konzilien würden öfters von ſpätern wieder umgeändert, wenn entweder durch die Erfahrung oder durch neue Urkunden etwas bekannt worden ſei, das früher verborgen geblieben war. Obgleich dergleichen Anſichten und Ausſprüche der Kirche abgeändert und verbeſſert werden können, ſo gereicht dieſes der Kirche oder der Religion doch weder zum Vorwurfe noch zur Schande, da Chriſtus nur verheißen hat, das ſtehe unabänderlich feſt, was ſich auf die Lehren und Thatſachen bezieht, welche entweder von ihm ſelbſt oder auf ſeinen Befehl geoffenbart worden. Bis jetzt haben dieſe geoffenbarten Lehren und Thatſachen in der Kirche feſtgeſtanden, und ſie werden nie wanken. Weicht ſie in andern Dingen von der Wahrheit ab, ſo muß man dieſes der menſchlichen Schwäche zuſchreiben, nicht Chriſto, der ſeine Verheißungen ewig und getreu erfüllt. Wohlan, wir wollen dieſen Gegenſtand durch einige Beiſpiele erläutern, da viele und

sehr merkwürdige sich von selbst darbieten. Erstens haben der Apostolische Stuhl, die Konzilien und die Katholiken, wenn sie ein Urtheil über Personen ausgesprochen, sich immer so verhalten, daß sie nie den Anschein gewonnen, als huldigten sie der Meinung, ihre Urtheile ständen der Autorität und der Unwandelbarkeit des Wortes Gottes gleich. Denn sie haben zugegeben, daß man dieselben von Neuem geprüft, daß man sie berichtiget; und wenn man neue Beweismittel angeführt, haben sie ganz andere, als ihre früheren, Urtheile aufgestellt. Auf dem ersten Konzil zu Antiochien wurde Paulus von Samosata freigesprochen, auf dem zweiten wurde er verdammt. Selbst Arius und die Arianer, nachdem ihre Verdammung von dem Konzilium zu Nicäa ausgesprochen und promulgirt war, sind gewissermaßen wieder für unschuldig erklärt und in die Gemeinschaft wieder aufgenommen worden, ohne daß die Kirche sich dawider erklärt hätte. Ja, der Papst Julius und das Konzilium zu Sardika haben den Athanasius und den Marcellus von Ancyra für unschuldig erklärt: dennoch haben die Väter und die Päpste ihre Anklagen von Neuem zu untersuchen gestattet. Später haben berühmte Männer, und vornehmlich Basilius der Große, behauptet, Marcellus sei ein Ketzer. Nicht minder berühmt ist der Streit des Cäcilian, Bischofs von Karthago; auf dem Konzilium zu Rom, welches unter dem Vorsitze des Melchiades gehalten wurde, gewann er den Sieg über seine Ankläger, die Donatisten. Die Ueberwundenen brachten es durch ihre Klagen und Anschuldigungen dahin, daß sie auf der großen Kirchenversammlung zu Arles wieder gehört wurden; obgleich man auch hier wieder zu Gunsten des Cäcilian entschieden hatte, so haben die afrikanischen Väter es dennoch nicht verschmäht, dieselbe Sache zu Karthago abermals vornehmen zu lassen, und den Cäcilian auch sogar nach seinem Tode noch zu verdammen, wenn es sich ergeben sollte, daß die Anschuldigungen gegen ihn wahr wären. Warum soll ich die Verhandlungen des römischen Papstes Zosimus nicht anführen, der, von dem Häresiarchen Pelagius irregeleitet, zu Gunsten desselben und zur Vertheidigung seiner Unschuld an die afrikanischen Bischöfe schrieb. Es ist

bekannt, daß Theodoretus, Ibas, Theodorus von Mopsveſtia, Gottſchalk und andere berühmte Männer auf einigen Konzilien verdammt, auf andern freigeſprochen worden, woraus allein man entnehmen kann (was ſich Hr. Hefele merken wolle), die Kirche wolle bei Entſcheidung ſolcher Fragen keinen entſchiedenen Glauben auf den Grund der göttlichen Autorität von uns verlangen, und ſie habe auch nicht das Recht dazu." Daſelbſt cap. 19 (S. 257—259 der deutſch. Ueberſ.) heißt es: „Zu der Lehre Chriſti, worüber die Kirche unfehlbar entſcheiden kann, gehören dergleichen Thatſachen nicht, daß nämlich dieſer oder jener Schriftſteller jenes Irrthums ſchuldig ſei, deſſen er angeklagt wird, oder daß er rechtgläubig geſchrieben, aber in ſeinem Herzen anders gedacht habe. Mag er gedacht haben, was die Kirche ihm zuſchreibt, oder nicht, die katholiſche Lehre ſteht immer feſt, die Irrthümer, welche in jenem Menſchen verdammt worden, bleiben immer Irrthümer, obgleich derjenige, den die Kirche verdammt hat, dieſe Irrthümer vielleicht nicht gelehrt hat. Es iſt alſo keineswegs zu verwundern, wenn die Kirche, wie ich oben an einzelnen Beiſpielen gezeigt habe geſtattet, daß ſolche Urtheile von Neuem unterſucht, berichtigt und abgeändert werden. Die Kirche iſt ſogar gewohnt, Niemanden, es ſei, wer es wolle, im Mindeſten es übel zu nehmen, wenn er es ſich beſcheiden angelegen ſein läßt, einen verdammten Schriftſteller von den ihm beigelegten Irrthümern frei zu ſprechen, indem ſie es für Pflicht hält, allen ihren Söhnen zu jeder Zeit zu geſtatten, die Unſchuld zu vertheidigen, wenn nur Aergerniſſe vermieden werden, und wenn diejenigen, welche die Vertheidigung übernommen, nur ſo zu Werke gehen, daß ſie die Lehre, die den Verfaſſern zugeſchrieben und von der Kirche verdammt worden, nicht in Schutz nehmen, ſondern es ſich blos angelegen ſein laſſen, die Schriftſteller von den Lehren freizuſprechen, von welchen man glaubte, daß ſie dieſelben vorgetragen hätten. So iſt es z. B. nie für ein Verbrechen angeſehen worden, wenn Jemand

einen Origenes, einen Theodoretus, einen Abaillard, einen Gottſchalk, einen Abt Joachim und Andere, die ſogar von allgemeinen Konzilien verdammt worden, nach Kräften vertheidigt. Und wollte Gott, es hätte in der That nie einen wirklichen Ketzer gegeben! Auf der andern Seite iſt es nichts Ungewöhnliches, daß ſolche, die freigeſprochen und für unſchuldig erklärt worden, nach genauerer Einſicht in die Sache verdammt werden. Hier verdienen die merkwürdigen Worte Innozentius III. angeführt zu werden (folgt die oben angeführte Stelle aus Cap. *A nobis* de sententia excommunicat.): Jedoch ſo lange ſich kein offenbarer Irrthum in dem Urtheilsſpruche der Richter zeigt, und ſo lange es nicht ausgemacht iſt, daß die Richter getäuſcht worden, fordert die Vernunft, auch ſelbſt dieſe Urtheilsſprüche nicht anzutaſten, ſondern zu reſpektiren."

In demſelben Kapitel heißt es ſpäter (S. 262—263 der deutſch. Ueberſetz.): „Uebrigens ſcheint es mir, man müſſe bei dieſer ſchwierigen Sache, wie in andern dergleichen mehr, ſich vor Allem davor hüten, die Anzahl der Wunder ohne Noth zu mehren; das will ſagen: man müſſe nur dann die wunderbare und göttliche Inſpiration und den übernatürlichen Beiſtand in der Kirche annehmen, wenn die unumgängliche Nothwendigkeit zur Erhaltung der katholiſchen Lehre und zur Abwendung eines Nachtheils für die Religion bei Aufſtellung von Dogmen und bei Verwerfung von Irrthümern ſie erheiſche. Iſt dieſe Nothwendigkeit nicht vorhanden, ſo ſehe ich nicht ein, warum wir ohne Grund in ſolchen Fällen Wunder herbeiziehen ſollen, in denen der h. Geiſt der Kirche ſeinen Beiſtand nicht verheißen hat. Dann müſſen wir uns auch hüten, daß wir der Kirche, die an und für ſich feſt ſteht, durch unſere Vertheidigung nicht ſchaden; das aber könnte geſchehen, wenn wir ihr Eigenſchaften als nothwendig beilegten, von denen es ſich ſpäter durch

irgend einen Zufall herausſtellte, daß ſie dieſelben nicht gehabt hätte; ein Verfahren, wodurch wir unſere Kirche ſelbſt dem Hohne und den Pfeilen der Feinde unvorſichtiger und leichtſinniger Weiſe bloßſtellen würden. Man muß daher unterſuchen, ob es in der That nothwendig ſei, daß die Kirche, wie bei Erklärung der Dogmen und bei Auslegung der hh. Schriften, ſo auch bei Beſtimmung des Sinnes ſolcher Schriften, welche nicht zu den göttlichen gehören, durch göttlichen Beiſtand vor der Gefahr, zu irren, ſchlechthin geſichert ſei." Was ſofort verneint wird; und zwar iſt Alles, was Muratori in dieſer Beziehung ſagt, ganz übereinſtimmend mit dem, was wir oben geſagt haben. Namentlich heißt es Seite 267—268.: „Ich behaupte, der h. Geiſt ſtehe der Kirche nothwendig bei, wenn die Hirten derſelben die Denkmale der Tradition treu und fleißig erforſchen. Allein keineswegs erkühne ich mich zu behaupten, der h. Geiſt gewähre ihr ſeinen Beiſtand, oder es ſei dieſes nothwendig, wenn die Schriften und die Anſichten einzelner Väter geprüft und ausgelegt werden, oder wenn aus denſelben die Ueberlieferung hergeleitet wird. Die Lehrer der Kirche bedürfen des Beiſtandes des h. Geiſtes, und er wird ihnen zu Theil, wenn ſie kollektiv die Dogmen aus den Schriften der h. Väter ſchöpfen; es iſt dies aber nicht gewiß, wenn ſie einzeln über jeden Vater beſonders ein Urtheil ſprechen und deſſen Anſichten auslegen. Das ſcheint paradox: denn nachdem ich der Unfehlbarkeit als durchaus nothwendig bei der Erklärung der ſämmtlichen oder doch der meiſten Väter kollektiv genommen, den Konzilien zuerkannt habe, ſo muß, wenn ſie bei dem Verſtändniſſe der einzelnen Väter irren können, auch ihr Anſehen dem Irrthume unterworfen ſein, wo ſie alle Väter oder doch die meiſten erklären. Denn das Allgemeine beſteht aus den Beſonderheiten, und wenn die Beſonderheiten nicht feſt ſtehen, ſo kann dieſes auch die Allgemeinheit nicht. Indeſſen wird man das Geſagte nicht mehr befremdend finden, wenn man jenen ausgemachten Grundſatz der katholiſchen

Kirche erwägt: wenn die hh. Väter und die Bischöfe einzeln die Lehre Christi erklären und vortragen, so kann ihr Zeugniß keinen unfehlbaren Beweis für die Wahrheit abgeben; hingegen aber, wenn alle oder die meisten in einem gewissen Dogma und in der Auslegung der h. Schrift übereinstimmen, so ist ihr Zeugniß im Punkte der Glaubens- und Sittenlehre als ein durchaus sicherer Beweis der Wahrheit zu betrachten und auf göttlichen Glauben anzunehmen. Denn die einzelnen Väter, obgleich im höchsten Grade ehrwürdig, haben doch irren können, da jeder einzelne für sich des besondern Beistandes des h. Geistes bei Abfassung seiner Schriften und der Wahl seiner Ausdrücke und Worte sich nicht zu erfreuen gehabt hat. Allein alle zusammen genommen haben nie irren können, denn so repräsentiren sie die Kirche, welche nach der Verheißung Christi nie irren soll." Doch ich muß abbrechen und bitten, den Muratori a. a. O. und in dem darauf folgenden 20. Kapitel selbst nachzulesen.

Wir sehen, Muratori lehrt in dem besprochenen Punkte gerade wie die sogenannten Hermesianer. Durch die **Distinctio juris et facti**, die er mit denselben macht, glaubt er sich weder in Widersprüche zu verwickeln, noch dem Ansehen ökumenischer Synoden zu nahe zu treten; die Gefahr einer immer größern Entfernung von der Kirche, die ja in dieser Distinktion liegen soll, theilt er also auch mit den Hermesianern. Wir meinen aber, eine derartige Gefahr, welche die Hermesianer mit einem so großen Manne, wie Muratori, dessen Orthodoxie selbst von einem Papste gegen jeglichen Angriff sicher gestellt worden, theilen, eine solche Gefahr müsse keine sehr nahe (**periculum proximum**) sondern nur eine sehr entfernte Gefahr (**remotissimum**) sein; vor der sie nicht so gar sehr zu erschrecken brauchen. Und mehr hierüber zu sagen, halten wir für eine Verschwendung der Rede. Nur glauben wir noch darauf aufmerksam machen zu müssen, daß Hefele in seinem polemischen Eifer gegen Hilgers, der sich übrigens in allen andern Punkten gegen ihn selbst vertheidigen mag, viel zu weit geht. Hilgers hat gar nicht behauptet, daß die Kirche den wahren Sinn einer einzelnen nichtkanonischen Schrift (von einem Kirchenvater

oder einem ſonſtigen Autor) nie erreiche, noch erreichen könne; ſondern blos, daß die Kirche darin nicht unfehlbar ſei. Wir meinen aber, Beides ſei wohl von einander zu unterſcheiden, und es beſtehe recht gut miteinander, daß die Kirche den Sinn einer ſolchen Schrift erreichen könne und wirklich ihn oft erreiche, ohne darum in dieſer Beziehung unfehlbar zu ſein. Aber eben weil ſie in dieſer Beziehung nicht unfehlbar iſt, kann ſie ſich wie jeder Menſch irren, ungeachtet ſie alle Vorſicht anwendet und ihr Urtheil mit Entſchiedenheit ausſpricht. Eben das aber iſt auch grade der Grund, warum ſie die Prüfung ihrer dießfälligen Urtheile geſtattet und es, wie Muratori ſagt, nicht im Mindeſten verübelt, wenn Einer einen verdammten Schriftſteller von den ihm zugeſchriebenen Irrthümern frei zu ſprechen ſucht.

Herrn Hefele's Unwiſſenheit, wenn es Unwiſſenheit iſt, iſt um ſo ſtrafbarer als grade ihm das Mittel ſich zu belehren ſo nahe gelegen. Oder iſt Herr Hefele kein Schüler Möhlers, und weiß derſelbe nicht einmal, was dieſer ausgezeichnete Theologe in Tübingen ſelbſt gelehrt und hat drucken laſſen? Möhler ſchreibt nämlich in ſeiner Symbolik §. 36. „Die katholiſchen Theologen lehren mit allgemeiner Uebereinſtimmung und ganz aus dem Geiſte der Kirche heraus, daß ſelbſt die bibliſche Beweisführung eines für untrüglich gehaltenen Beſchluſſes nicht untrüglich ſei, ſondern eben nur das ausgeſprochene Dogma ſelbſt.“ Wird nun Herr Hefele behaupten, auch Möhler ſei ein Janſeniſt? Oder müſſen wir nicht vielmehr annehmen, daß Herr Hefele nicht lehrt, was die katholiſchen Theologen nach Möhler mit allgemeiner Uebereinſtimmung lehren, und daß Herr Hefele wo er Andere aus Unwiſſenheit oder Leichtſinn verdächtigt und beſtreitet, ſelbſt unkatholiſche Grundſätze aufſtellt!

(Fortſetzung folgt.)

Muratori und der Pfarrer Kerp in Köln.

Respondere distuli ne respondendo dignus fieret qui vinceretur.
Hieronymus adversus Helvidium.

Herr Pfarrer Kerp zu Köln am Rheine hat in der frankfurter Kirchenzeitung einen ausführlichen Artikel als Erwiderung auf die Beleuchtung ſeines Gutachtens im 31. Hefte dieſer Zeitſchrift abdrucken laſſen. Die Tendenz dieſes Artikels geht dahin, das abgegebene Gutachten über Muratori in allen ſeinen Theilen aufrecht zu erhalten. Herr Kerp hat uns dadurch einen weit größern Dienſt gethan, als er ſelbſt glaubt. Denn daß ein Mann, der Muratori's Buch de ingeniorum moderatione als ein dem Katholizismus feindliches und giftiges Buch verbietet und dieſes ſein Verbot auch öffentlich vertheidigen will, daß ein ſolcher Mann unter der Verwaltung des Erzbiſchofes Clemens von Droſte Cenſurdienſte beſorgt hat, das iſt ein Faktum, welches ein Licht auf die kölniſchen Wirren wirft, wie wenig andere. Dieſes einzige Faktum braucht nur den katholiſchen Theologen des Auslandes bekannt zu werden, und ſie werden ſtaunen, und die Theologie und katholiſche Lehre wegen der Schickſale beklagen, welche dieſelbe in Köln gehabt haben.

Mit Herrn Kerp uns in einen gelehrten Streit einlaſſen, das werden wir nicht, da derſelbe theils unmöglich, theils nutzlos wäre. Denn die wiſſenſchaftliche Bildung dieſes Mannes ſteht in dem ſchnurgraden Gegenſatze mit der Anſicht, welche er davon verbreiten möchte. Wie ihm aber nicht durch Gründen beizukommen, ſo hat er nun gezeigt, daß dieſes auch nicht einmal durch Auktoritäten geſchehen kann. Denn welche Auktorität wird noch auf einen kath. Pfarrer wirken, der das Anſehen Benedikt XIV. und faſt aller hervorragenden katholiſchen Theologen, die ſeit hundert Jahren gelebt haben, geringſchätzt, der ein Buch für giftig und verderblich auch dann noch erklärt, nachdem eben dieſes Buch von ſieben Biſchöfen und Ordinariaten die Gutheißung und die angelegentlichſten Empfehlungen erhalten hat! Und ſolche Männer rühmen ſich ihrer Unterwürfigkeit!

Die nachſtehenden Bemerkungen gelten daher auch nicht ſo ſehr dem Herrn Kerp, als dem guten Freunde und Begleiter Ralphus, der ihn zu dieſem Kampfe ausgerüſtet, in welchen er ganz ſo wie ein neuer Hudibras hinauszieht. Wir beginnen mit dem Motto welches ſich Herr Kerp gewählt. Es iſt aus der Kritik des Pagi über den Baronius entnommen und lautet: **Vox una singulis haereticis est Honorium in Haeresim lapsum esse**, und das ſoll alſo nach Herrn Kerp Pagi geſagt haben. Aber Pagi hat dieſes nicht geſagt, und Herr Kerp iſt entweder noch unendlich kurzſichtiger in gelehrten Dingen, als wofür wir ihn bis jetzt gehalten, oder er hat die Stelle mit Wiſſen und Willen verſtümmelt. Pagi ſagt nichts anderes als dieſes: nach der übereinſtimmenden Meinung der Häretiker iſt der Papſt Honorius in die Häreſie gefallen; dieſes hat Pagi auf den Grund ſeiner hiſtoriſchen Studien ausgeſprochen und dieſes kann nur gelten von den Häretikern, welche bis auf ſeine Zeit exiſtirten. In dieſem Sinne leiſtet aber die Stelle dem Herrn Kerp einen gar ſchlechten Dienſt. Denn was ſoll es hier verfangen, zu wiſſen, ob in dieſer oder jener Anſicht die Häretiker übereinſtimmen. Kerp muß alſo wohl in dieſer Stelle haben finden wollen, jeder, der behaupte, Honorius ſei in die Ketzerei gefallen, werde dadurch ſofort ein Häretikus.

Allein es handelt ſich zunächſt doch darum, was Pagi geſagt, ob auch er dieſe Folgerung gezogen, ob dieſelbe ſich überhaupt ziehen laſſe. Alle nun, welchen das Werk des Pagi zu Hand iſt, bitte ich die angeführte Stelle zu leſen; ſie werden ſich überzeugen, daß Pagi etwas anderes ſagt, als Kerp ihn ſagen läßt. Für Andere aber will ich die Stelle etwas ausführlicher, als Kerp ſie weiß, hieher ſetzen. Sie iſt dieſe: **duae Honorii epistolae uberem insigni controversiae praebuerunt materiam, de orthodoxia seu illibata fide Honorii vel de Monotelismo ejus: et praesertim quod anathemate implicatus reperiatur in actis sextae synodi, qualia nunc habentur. Vox una singulis haereticis est, *eum* in haeresim lapsum esse, *quod etiam quibusdam Catholicis visum*, dicentibus indulgendum non esse humanis hac in parte conjecturis, sed oecomenicae**

synodi judicio standum esse. Hier breche ich ab, weil die Stelle weiter nicht für mich in Betracht kommt. Aber ſagt nun Pagi, was derſelbe nach dem Herrn Kerp ſagen ſoll? Sagt er nicht gerade das Gegentheil, ſagt er nicht, auch einige Katholiken ſeien der Meinung geweſen, daß Honorius in Ketzerei gefallen ſei? Angenommen aber, Pagi hätte die Anſicht einiger Katholiken nicht hinzugefügt, der Satz ſtände in derſelben Nacktheit bei ihm, wie Kerp ihn mitgetheilt, würde denn daraus folgen können, was Kerp folgern will. Mit nichten! Ich habe dieſes oben bereits angedeutet, ich will daſſelbe aber dem Herrn Kerp noch etwas begreiflicher machen. Natürlich muß ich da in eine Sphäre ſteigen, worin ich vorausſetzen muß, daß derſelbe wenigſtens zu Hauſe iſt. Geſetzt derſelbe ſagt in der Klein-Kinderlehre, in der h. Schrift ſtände: „wer den Altar bedient, der ſoll davon leben," und beweißt aus dieſem Bibelſpruch, daß die Geiſtlichen berechtigt ſeien, von den Gläubigen einen angemeſſenen Unterhalt zu fordern u. ſ. w. Am Schluſſe dieſer Catecheſe fügt er hinzu: „Liebe Kinder, was ich Euch da geſagt habe, das ſagen alle andere Herren Paſtöre von Köln, ja alle Paſtöre der ganzen Welt. Wie nun Herr Kerp, wenn ein anderer dieſes ſagte, der wirklich kein Paſtor iſt, würde dieſer dadurch ſofort ein Paſtor, namentlich ein kölner Paſtor? Ich zweifele nicht, Sie antworten nein. Gerade ſo verhält es ſich auch mit Ihrem Texte: mögen immerhin alle Häretiker (verſteht ſich, die formalen, von den materialen wollen wir nicht reden, ein ſolcher könnten Sie auch leicht ſein,) behauptet haben, Honorius ſei in die Häreſie gefallen, ſo wird man dadurch ſofort kein Häretiker, wenn man daſſelbe behauptet.

Aber was ſollen wir von dem Herrn Kerp ſagen? Sollen wir ihn für ſo einfältig und kurzſichtig erklären, daß er die Stelle bei Pagi nicht einmal richtig aufzufaſſen vermochte, oder ſollen wir ihn einer abſichtlichen Verſtümmelung derſelben beſchuldigen? Denn verſtümmelt iſt ſie jeden Falles, was auch daraus hervorgeht, daß Honorium ſtatt eum geſagt worden. Ich wage es nicht, weder das eine noch das andere zu ſagen; ich glaube vielmehr, Herr Kerp hat in ſeinem ganzen Leben den Pagi nicht geſehen, geſchweige geleſen. Ich glaube nicht zu viel zu ſagen,

wenn ich behaupte, dieſe Stelle aus Pagi iſt dem Herrn Kerp von ſeinem Ralphus zugeſteckt worden, und dieſer gute Freund, wohl wiſſend, wie wenig Kerp mit ſolchen Stellen umzugehen weiß, hat ſie auch gehörig hergerichtet für ihn; und ohne Weiteres Honorium ſtatt eum geſetzt!

So viel zur Berichtigung des Kerp'ſchen Textes. Ich gehe nun an den Beweis der oben aufgeſtellten Sätze.

1) Kerp hat in ſeiner Epiſtel eine ſolche Widerſpenſtigkeit gegen die Wahrheit gezeigt, daß man glauben ſollte, er widerſtrebe derſelben abſichtlich. Daß Kerp Anfangs an dem Muratori ſich ſehr getäuſcht hat, darüber wird ſich in Köln Niemand wundern, auch dann nicht, wenn ſein Ausſagen wahr iſt, daß er „auch unter der Regierung des Herrn Erzbiſchofs Ferdinand Auguſt Cenſor war, theils unmittelbar durch ihn ſelbſt, theils mittelbar durch ſeine Hochwürden, den Herrn Generalvikar Hüsgen;" zu deren Beweiſe ihm nichts Anderes nöthig iſt, als die desfallſigen Beſtallungs-Urkunden öffentlich mitzutheilen. Sollte man aber auch den Kerp unter dem Erzbiſchof Ferdinand Auguſt, bisweilen als Cenſor gebraucht haben; ſo wird man auch wohl gewußt haben, welche Bücher für denſelben paßten.

Aber daß derſelbe Mann noch auf der Wahrheit ſeines Gutachtens beſteht, nachdem ſo bedeutende Auktoritäten ihm ſind entgegen gehalten worden, dieſes beweiſet leider nur zu ſehr die Hartnäckigkeit des Herrn Kerp, und iſt offenbare Widerſpenſtigkeit gegen die Wahrheit. In der frühern Zeit haben ſich für die Nützlichkeit dieſes Werkes erklärt: der gelehrte Papſt Benedikt XIV.; der Pariſer und der Augsburger Cenſor; in der neuern Zeit ſechs Ordinariate Deutſchlands, und dieſen Auktoritäten gegenüber, wagt es Herr Kerp auf der Behauptung zu beſtehen, in Muratori's Werk ſei ein ſo böſer Geiſt und ſo hämiſche Angriffe auf die Braut Jeſu Chriſti, die heil. katholiſche Kirche u. ſ. w.; nennt alle dieſe Auktoritäten mit den ihnen beigegebenen Bemerkungen „Luftſtreiche" und begeht dennoch die Thorheit, gegen Luftſtreiche ſich mit einer aus aller

Welt zusammengebettelten Gelehrsamkeit zu vertheidigen, und fügt am Ende hinzu, um das Maaß der Thorheit voll zu machen, daraus soll hervorgehen, daß er sein Gutachten so abgeben mußte, wie er es wirklich abgegeben hat. Es ist keineswegs meine Absicht, alles, was Herr Kerp in dieser Hinsicht vorgebracht hat, einer Beleuchtung zu unterziehen, weil es dieselbe gar nicht verdient; aber die listige und doch einfältige Weise, wie der Herr Pastor an diesen Auktoritäten will vorbeihüpfen, muß ich etwas genauer bezeichnen. „Anlangend den Ausspruch der sieben Ordinariate erlaube ich mir die Frage, ob Sie, m. H. es vergessen haben, daß das neue Testament von Quesnel von dem Erzbischofe Noailles mit großen Lobeserhebungen empfohlen und nachher zu Rom verdammt ward? Ob Sie vergessen, daß die Schriften von Hermes und das Lehrbuch von Achterfeldt auch das Imprimatur der betreffenden Ordinariate hatten, und sind dennoch nachher in den index libror. prohib. gesetzt worden?" Ich antworte: nein Herr Pastor, diese Herren haben dieses nicht vergessen, diese Damnationen sind bei denselben noch in lebendiger Erinnerung. Aber da Sie sich einmal die Freiheit genommen haben, zu fragen; so werden Sie ohne Zweifel dieselbe mir auch gestatten. So frage ich Sie denn, Herr Pastor: Haben sie auch bedacht, was Sie durch diese Worte gesagt haben? Haben Sie auch bemerkt, daß Sie durch dieselbe sich selbst geschlagen haben? Wie, wenn die römische Inquisition und congregatio indicis auf die Approbationen der deutschen und andern Ordinariate gar keine Rücksicht nimmt; warum verderben denn die Ordinariate mit solchen Approbationen ihre Zeit, warum verwenden sie dieselbe nicht auf etwas Anderes? Wenn dergleichen Approbationen in Rom nicht berücksichtigt werden, was ist denn aus dem Episkopat geworden? Hier antworten Sie einmal Herr Pastor! Ferner, da Sie ganz zuverlässig wußten, daß dergleichen Approbationen in Rom nichts gelten, warum schickten Sie, als der Erzbischof Muratori's Uebersetzung Ihnen zur Censur vorlegte, dieselbe nicht zurück mit dem Bemerken, daß dergleichen Censuren in Rom keine Geltung hätten? Denn wenn Rom sich um derartige Appro-

bationen nicht kümmert, ſo wird es ſich ohne Zweifel auch in derſelben Weiſe gegen dergleichen Reprobationen verhalten. Oder wenn Sie dennoch ein Urtheil über dieſe Ueberſetzung abgeben wollten; warum ſahen Sie ſich nicht zuerſt um, ob das Original nicht im Index ſtehe? Und wenn Sie in demſelben es vergebens ſuchten, mußten Sie dann nicht auf den Gedanken kommen, was an verſchiedenen Orten, zu verſchiedenen Zeiten, in verſchiedenen Auflagen ſei gedruckt worden, was in Rom nicht unbekannt geblieben ſei, müſſe man daſelbſt auch nicht ſchädlich gefunden haben? Mußten Sie nicht dem Erzbiſchof ſagen (vorausgeſetzt, daß die Ueberſetzung treu befunden wurde, in welcher Hinſicht mir keine Ausſtellung bekannt geworden) er möge in Anſehung der Ueberſetzung das Urtheil von Rom abwarten? Wäre dieſes von Ihrem Standpunkte aus nicht Ihre Pflicht geweſen? Dennoch gaben ſie das Gutachten. Wie, zeigen Sie ſich darin nicht als einen Menſchen, der entweder mit dem ſträflichſten Leichtſinn handelt, oder der bei ſeinem Handeln von andern Beweggründen geleitet wird, als von der Wahrheit und Gerechtigkeit? Oder glauben Sie vielleicht, Ihr Urtheil werde in Rom höher angeſchlagen, als das der Ordinariate, ja als das Urtheil des gelehrten Papſtes Benedikt XIV.? Dieſes muß wohl der Fall ſein. Wie konnten Sie ſonſt Ihr Gutachten abgeben; ja wie konnten Sie ſich unterfangen, Ihr Urtheil gegen das des Papſtes Benedikt XIV. geltend zu machen?

Niemand wird vernünftiger Weiſe von mir erwarten, daß ich das ganze Gerede des Herrn Paſtor's über Benedikt XIV. beleuchte; ich beſchränke mich auf die wichtigſte Stelle deſſelben. In derſelben läßt ſich der Herr Paſtor in ſeiner ihm eigenthümlichen Weiſe folgender Maaßen vernehmen: „Treiben Sie mir hier keine Spiegelfechterei mit dem päpſtlichen Anſehen, wo daſſelbe gar nicht in's Spiel kommt. Die gegen mein Gutachten angeführten Ausſprüche Benedikts XIV. ſammt ſeinen Briefen an Muratori haben kein kirchliches Anſehen, weil nach dem Schulausdrucke der Papſt da nicht ex cathedra geſprochen hat.“ Nein, Herr Paſtor, ich will keine Spiegelfechterei mit dem

päpstlichen Ansehen treiben; dergleichen Kunststückchen stehen Ihnen besser an. Allerdings sind die belobenden Aeußerungen des Papstes Benedikt XIV. über das berühmte Werk Muratori's de ingeniorum moderatione aus der Zeit, wo derselbe noch Kardinal war; dieselben hat aber der Papst Benedikt XIV. wiederholt bestätigt. In allen Aeusserungen gibt Benedikt zu erkennen, daß das erwähnte Werk nicht allein nichts Schädliches enthalte, sondern er ertheilt demselben auch die größten Lobsprüche. Und Sie Herr Pastor haben die Unverschämtheit Ihr schlechtes Urtheil dem Papste Benedikt XIV. gegenüber zu vertheidigen! Allein Sie sagen, derselbe habe nicht ex cathedra gesprochen. Ich nehme dieses an; frage Sie aber zugleich, von welchem Stuhle herab haben Sie denn gesprochen? Mag Benedikt immerhin hier nur als Gelehrter und vielerfahrener Mann gesprochen haben; so ist man darüber doch einverstanden, daß hundert Männer Ihres gleichen auch Einen Benedikt nicht aufwiegen. Oder wollen Sie hier vielleicht Spiegelfechterei mit dem kölner Pastor's-Ansehen, insbesondere mit Ihrem eigenen Treiben? Ich bitte Sie, lassen Sie dieses bleiben! Sehen wir auch ab von dem Ansehen des Papstes Benedikt, so müssen wir doch denselben als Gelehrten hervorheben. In seinen Schriften zeigt derselbe eine große Belesenheit, Verstand und Umsicht im Urtheile, viele Vorsicht in der Entscheidung streitiger Punkte. Und was sind Sie, Herr Kerp? Nun ich denke, das wollen Sie nicht wissen. Und Sie wollen Ihr Ansehen gegen den gelehrten Papst Benedikt XIV. geltend machen?

Ich komme nun an die Gelehrsamkeit des Herrn Pfarrers Kerp. Oben habe ich gesagt, daß die von ihm zur Schau gestellte Gelehrsamkeit ihm eigenthümlich nicht zugehöre, sondern daß ihm dieselbe, Gott weiß, zugesteckt worden. Wir wollen dieses nur an einer derartigen Stelle zeigen, was wir an allen könnten; was aber zu thun uns keineswegs der Mühe werth ist.

Ich wähle das aus, was Hr. Kerp vorgebracht hat, um das Zeugniß Leo II. zu entkräften, daß Papst Honorius als Ketzer sei verdammt worden. Seine Worte sind diese: „daß Leo II. wie Sie m. H. behaupten, den Papst Honorius I. als

Ketzer verdammt habe, iſt nicht erwieſen. Sie können ſich für Ihre dießfallſige Behauptung nur auf ſeinen Brief an den Kaiſer Konſtantin Pogonatus berufen; die betreffende Stelle ſagt von Honorius: „qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolica traditionis doctrina lustravit, sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est.“ Die Echtheit dieſer Stelle iſt indeß ſtreitig. Binius ſagt dafür: „.... immaculatam maculari permisit.“ (Sacrosancta Concilia ed. Labbeus Tom. VI. pag. 1117.) Und ſpricht nicht für dieſe Lesart derſelbe Papſt Leo in ſeinem mit Unrecht von Baronius beſtrittenen Briefe an die ſpaniſchen Biſchöfe? Leo ſchreibt da von Honorius: qui flammam haeretici dogmatis, non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit.“ (Sacros. Concil. l. c. pag. 1246). Ich ſollte meinen, dieß wäre doch wohl Grund genug für Sie, ſich nicht auf Leo II. zu berufen.“ Nun das klingt, aber wir wollen ſehen, ob es auch Stich hält.

Zuerſt führt Kerp die aus Leo's II. Briefe erwähnte Stelle richtig an, ſagt alsdann dieſelbe ſei ſtreitig und will dieſes erhärten aus einer andern, von ihm dem Binius zugeſchriebenen Leſeart, welche lautet: immaculatam maculari permisit“ und bezieht ſich zum Beweiſe alles dieſes auf Labbé's Conc. Tom. VI. pag. 1117. Daſelbſt findet ſich wirklich folgende Randgloſſe: „G. immaculatam maculari permisit.“ Wie nun dieſes G bei Herrn Kerp in B verwandelt wurde und wie daraus Binius werden konnte, darüber ließen ſich intereſſante Konjekturen machen, wenn dieſe Sache nur nicht zu einfältig wäre. Aber was bedeutet denn G? Jedenfalls nicht Binius; es heißt Graece, d. h. Herr Paſtor, im griechiſchen Texte wird ſo geleſen. Ich würde gleich die griechiſche Stelle hierherſetzen, wenn ich nur annehmen dürfte, daß Herr Kerp ſie verſtände. Dieſes iſt aber ſchwerlich der Fall? Wann ſollte Kerp das Griechiſche gelernt haben? Darum will ich dieſes zuerſt durch eine Auktorität beweiſen. Bei Harduin Tom. III. col. 1475 findet ſich dieſelbe Randgloſſe mit der ausdrücklichen Erklärung: in Graeco, nämlich in Graeco textu. Für Andere will ich nun die griechiſche Stelle hierherſetzen.

Sie iſt dieſe: „*Ονοριον, ὁστις ταυτην την ἀποστολικην ἐκκλησιαν οὐκ ἐπεχειρησε διδασκαλιᾳ ἀποστολικης παραδασεως ἁγιασαι, ἀλλα τῃ βεβηλῳ πνοδοσιᾳ μιαραθηναι την ἀσπιλον παρεχωσε.*“ Aber wie konnte doch Kerp hier bei dem G an Binius denken? Darüber läßt ſich meines Erachtens folgende nicht ungegründete Vermuthung aufſtellen. Der gute Freund, welcher dem Herrn Kerp die in Rede ſtehenden Citate zugeſteckt hatte, muß wohl das G etwas undeutlich geſchrieben haben und Kerp machte daraus gleich eine Perſon. Aber warum grade Binius; warum keinen andern? Es muß wohl ihm Jemand geſagt haben, auch ein gewiſſer Binius habe den Honorius I. ebenfalls gegen den Vorwurf der Ketzerei vertheidigt; ja dieſer Binius ſelbſt habe eine Ausgabe der Concilien veranſtaltet, und da dachte Kerp bei ſeinem mißverſtandenen B an Binius. Aber hat Binius die Lesart des griechiſchen Textes des in Rede ſtehenden Concils zur ſeinigen gemacht? Nichts weniger als dieſes. Von ſeinen Concilien iſt mir die im Jahre 1606 in Köln erſchienene Ausgabe zur Hand; in demſelben findet das Schreiben des Papſtes Leo II. an den Kaiſer Konſtantin Tom. III. p. 113 ff. und pag. 114 daſelbſt heißt es: pariterque anathematizamus novi erroris inventores, id est, ... nec non et Honorium, qui hanc apostolicam ecclesiam non apostolicae traditionis doctrina lustravit, *sed profana proditione immaculatam fidem subvertere conatus est.* Was ſagen Sie hierzu Herr Kerp? Wo bleibt nun die Lesart Ihres Binius? Allein die von mir angeführte Ausgabe der Concilien des Binius iſt vom Jahre 1606 und dieſelbe iſt in vier Tom. fol. erſchienen. Aber eben derſelbe Binius hat eine Ausgabe der Concilien im J. 1618 veranſtaltet in neun Tom., und eine dritte im J. 1638 in zehn Tom.; in dieſen hat er vielleicht die griechiſche Lesart in den Brief Leo II. aufgenommen. Weil uns dieſe Ausgaben aber eben nicht zur Hand ſind, ſo bitten wir den großen Literaten und Kritiker Kerp uns darüber nächſtens Auskunft zu geben.

Aber vielleicht hat Binius in ſeiner Vertheidigung des Honorius ſich auf den griechiſchen Text bezogen. Ich ſuche eine

ſolche Beziehung vergebens; wenn der gelehrte Kerp mir in dieſer Hinſicht nachhelfen wird, werde ich ihm großen Dank wiſſen. Eine derartige Vertheidigung des Honorius von Seite des Binius findet ſich bei letzterm Tom. II. pag. 992 unter der Ueberſchrift: „notae in vitam Honorii Papae.“ Eben dieſe „notae“ hat Labbè wieder aufgenommen und zwar Tom. V. col. 1678 ff. Nachdem Binius a. a. O. ſich weitläufig zur Vertheidigung des Honorius verbreitet, ſogar behauptet hat, die Akten der fünften ökomeniſchen Synode ſeien verfälſcht worden; er fügt alsdann hinzu: „quae rationes si necdum aliquam corruptelam et depravationem actorum synodalium sexti concilii persuadeant, addo, *concilium oecomenicum (quod fieri posse sentiunt omnes Catholici) in quaestione facti aberrasse*, adeo ut eadem acta quae vel corrupte vel erronee Honorium damnatum fuisse referunt, causam dederint patribus septimi concilii oecomenici, statuendi ac decernendi de Honorio illud, quod in actis concilii sexti vel corruptis vel erroneis decisam fuisse legerant.

Epistolam Leonis, quam objiciunt, Bellarminus corruptam, Baronius commentitiam esse scribunt; ita ut nihil plane supersit, quod Honorium in suspicionem hareseos pertrahere possit.“ Wo gedenkt nun Binius einer andern Lesart? Er kann dieſes gar nicht thun, daſſelbe hat für ihn kein Intereſſe er hat ſich die Sache viel leichter gemacht; er behauptet, die ſechſte Synode habe in quaestione facti in Anſehung des Honorius geirrt, und daß dieſes geſchehen könne, darüber herrſchte unter den Katholiken nur eine Meinung. Die epistola Leonis ſei entweder corrupta oder commentitia. Welche epistola er meine, erhellet aus dieſer Stelle nicht. Ob es von Intereſſe ſei, dieſes zu unterſuchen, wird ſich im Verlaufe ergeben.

Da haben wir es nunmehr, wie ſehr man ſich auf den großen Literaten und Kritiker Kerp in Köln bei der Angabe verſchiedener Lesarten verlaſſen kann! Derſelbe hat entweder falſch berichtet, oder er iſt zu ſchwach, als daß er verſtehen könnte, was er ſchwarz auf weiß beſitzt. Aber nun wollen wir noch die Behauptung betrachten, welche er auf den Grund der verſchie-

denen Lesarten ausgesprochen hat, nämlich diese, die Echtheit der Stelle sei streitig. Hoho! Ist aus dem Grunde die Echtheit einer Stelle streitig, weil es von derselben verschiedene Lesarten gibt? Hoho! Was wird dann aus unsern alten Schriften? Wie Herr Kerp, ist es denn niemals möglich, auch bei verschiedenen Lesarten eine als die echte zu vindiziren? Wenn das ist, dann sagen Sie mir einmal, was soll dann aus der Bibel werden? Sollte es denn gar nicht möglich sein, die wahre Lesart auszumitteln? Dieses zu untersuchen ist durchaus unnöthig. Man mag eine Lesart annehmen, welche man will, aus jeder geht hervor, daß Leo II. behauptet hat, Honorius I. sei in die Ketzerei verfallen. Die lateinische läßt darüber gar keinen Zweifel. Aber auch die griechische nicht. Diese lautet in einer wörtlichen Uebersetzung: und auch der Honorius, der nicht diese apostolische Kirche ..... sondern dieselbe als eine unbefleckte hat beflecken lassen. Wodurch war dieses aber anders geschehen, als durch seinen Verfall in die Ketzerei?

Aber vernehmen wir noch, wie Kerp fortfährt, und wir werden noch eine tiefere Einsicht von seiner großen Gelehrsamkeit und seinem kritischen Verstande erhalten. „Und spricht nicht“ sind seine Worte „für diese Lesart derselbe Papst Leo in seinem mit Unrecht von Baronius bestrittenen Briefe an die spanischen Bischöfe? Leo schreibt da von Honorius: **qui flammam haeretici dogmatis, non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit.**“ Aber für welche Lesart — Herr Kerp? Sie vergessen ja, was Sie ein Paar Zeilen vorhergesagt haben, nämlich die Stelle sei streitig und zwar aus dem einzigen Grunde, weil von derselben zwei Lesarten existiren. Nun sieht man, Sie haben einer Lesart im Stillen den Vorzug gegeben, der griechischen sogar, welche Sie nicht einmal verstehen. Aber welche Gründe haben Sie hierzu? Meinen Sie dieses hinge so ganz von der Willkühr ab? Für diese Lesart wollen Sie noch eine Bestätigung gewinnen aus dem Briefe Leo's an die spanischen Bischöfe. Wir wollen sehen? Vor Allem bitte ich zu bemerken, daß Kerp sagt, mit Unrecht habe Baronius den Brief des Leo ꝛc. bestritten, den

Inhalt oder die Echtheit deſſelben? Doch ſolche kleine Unterſchiede kommen bei einem ſo großen Gelehrten, der ſich ſogar erdreiſtet, dem Baronius ein Unrecht vorzuwerfen, nicht in Betracht. Sollte er das auf ſeine eigene Fauſt gethan haben, ſollen ihm die Gründe dafür bekannt ſein? Schwerlich. Allerdings iſt es wahr, daß Baronius dieſen Brief als unecht verworfen; es thun deſſen auch Erwähnung Binius, Labbè und Harduin, auch bezieht Binius wahrſcheinlich die oben mitgetheilte Note auf dieſen Brief. Allein wir vernehmen von Herrn Kerp, Baronius habe den Brief mit Unrecht beſtritten, alſo der Brief ſei echt; dabei wollen wir es der Kürze bewenden laſſen. Aber liegt in der ausgehobenen Stelle eine Beſtätigung für die Anſicht des Herrn Kerp? Wir antworten nein. Die Stelle iſt dem Herrn Kerp ohne Rückſicht auf den Zuſammenhang in die Taſche geſteckt worden; es iſt derſelben einſeitig und ohne allen Grund die von Binius Tom. III. p. 116 ausgeſprochene und von Labbè nachgeſprochene Anſicht Tom. VI. col. 1247 unterſtellt worden, nämlich: „negligentia Honorii, non haeresis accusatur, wovon Harduin Tom. III. col. 1730 gar keine Erwähnung thut. Um nun zu zeigen, daß die Stelle mehr beſagt, als Kerp dieſelbe beſagen läßt, wollen wir dieſelbe im gehörigen Zuſammenhange hieher ſetzen. In dieſem lautet ſie: „qui adversum apostolicae traditionis puritatem perduelliones extiterant, obeuntes quidem aeterna damnatione mulctati sunt, id est, Theodorus Pharanitanus, Cyrus Alexandrinus, Sergius, Pyrrhus, Paulus, Petrus, Constantinopolitani, cum Honorio, qui flammam haeretici dogmatis, non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit: qui vero superstites ad veritatis confessionem per medelam poenitentiae converti noluerunt, de praesulari ac sacerdotali gradu dejecti sunt.“ Die perduelliones adversum apostolicae traditionis puritatem theilt er in zwei Klaſſen, in ſolche, die bereits von dieſer Welt abgeſchieden, in ſolche die noch am Leben waren. Von den erſtern ſagt er: aeterna damnatione mulctati sunt, und zu dieſen rechnet er auch den Honorius; von den andern: de praesulari ac

sacerdotali gradu dejecti sunt. Der einzige Grund dieser Strafe ist aber lediglich der Verfall in Ketzerei. Das ist also offenbar, Leo stellt den Honorius mit notorischen Ketzern auf eine Linie. Wie kann demnach in den Worten: „qui flammam haeretici dogmatis, non ut decuit apostolicam auctoritatem, incipientem extinxit, sed negligendo confovit," von einer bloßen Nachlässigkeit die Rede sein? Honorius hat, wie es die apostolische Auktorität erforderte, die Ketzerei bei ihrem Beginne nicht unterdrückt. Dieses war vor Allem seine Pflicht; in dieser Pflichtverletzung liegt zum wenigsten eine negligentia. Error cui non resistitur, approbatur, sagt der Papst Innozenz. Unter dem folgenden negligendo muß darum etwas anderes verstanden werden, etwas, was einen positiven Charakter erhielt, was besonders aus dem confovit hervorgeht. So viel über diese Sache. Wird man es für nöthig halten, daß ich noch andere Sellen beleuchte? Ich denke nein.

Einem Punkte muß ich aber noch einige Aufmerksamkeit zuwenden. Man hat dem Herrn Kerp vorgeworfen, er habe Ulenbergs justae et graves causae aus dem Lateinischen in's Deutsche übersetzt, ohne zu wissen, daß Ulenberg selbst sein Buch ursprünglich deutsch herausgegeben hatte. Darauf simulirt Herr Kerp eine große Verwunderung und bricht in folgende Fragen aus: „wie kommen Sie doch dazu, meine ehrenwerthen Herren, so etwas in die Welt zu schreiben? Sie beweisen ja offenbar, daß Sie meine Uebersetzung der justae et graves cause von Ulenberg nie in den Händen gehabt haben?" Ich will es Ihnen sagen, Herr Kerp, wie ich dazu gekommen bin. Zuerst bemerke ich Ihnen, daß in meiner Behauptung, Sie hätten nicht gewußt, daß Ulenberg sein Buch ursprünglich deutsch herausgegeben habe, keineswegs der Beweis liegt, ich hätte, bevor ich diese Behauptung aussprach, Ihre Uebersetzung nicht in den Händen gehabt. Allerdings habe ich dieselbe gehabt, und ich habe auch gelesen, was Sie sowohl in der Vorrede, als auch in der Biographie Ulenbergs in Betreff des ursprünglichen deutschen Originals sagen; aber ich habe dasselbe Ihnen nicht geglaubt, und glaube es gegenwärtig noch nicht. Wofür ich Sie demnach in dieser

Beziehung gehalten habe und noch halte, werden Sie wohl leicht einſehen, ohne daß ich ihnen dieſes ausdrücklich ſage. Vernehmen Sie nun die Gründe meines Nichtglaubens. Vor Allem frage ich Sie: welchem vernünftigen Menſchen kommt es in den Sinn eine Ueberſetzung in das urſprüngliche Original zurück zu überſetzen? Gerade die Ueberſetzung des lateiniſchen Ulenbergs liefert den handgreiflichen Beweis, daß Sie den deutſchen nicht gekannt haben. Allein vielleicht ſind beſondere Gründe vorhanden geweſen, warum Sie die Ueberſetzung des lateiniſchen Ulenbergs einer zeitgemäßen Umgeſtaltung des Deutſchen vorzogen, und über dieſe Gründe haben Sie beſtimmt und klar ſich ausgeſprochen?

Aber dieſe Gründe ſucht man bei Ihnen vergebens. Sie ſagen nur, Vorrede S. 4., welche Worte Sie in der Höninghaus'ſchen Kirchenzeitung wiederholt haben: „ich überſetzte das lateiniſche Buch und bediente mich des deutſchen nur, um die Citate aus Luther und andern Schriftſtellern der damaligen Zeit, deren mehrere vorkommen, Wort für Wort wiederzugeben, damit das Werk von dem ihm eigenthümlichen Werthe nichts verlieren ſollte.“ Aber warum überſetzten Sie das lateiniſche Buch? Antwort: weil Sie das deutſche nicht kannten. Warum bedienten Sie ſich bei dieſer Ueberſetzung nicht durchweg des deutſchen Originals? Antwort: weil Sie daſſelbe nicht kannten. Allein Sie ſagen ja, Sie hätten ſich des deutſchen nur bedient, um die Citate aus Luther und andern Wort für Wort wiederzugeben. Ich antworte, dieſes iſt geſchehen, nachdem die Ueberſetzung bereits fertig war, nachdem, ich weiß nicht von wem, Sie darauf aufmerkſam waren gemacht worden, daß das in Rede ſtehende Werk urſprünglich von Ulenberg in deutſcher Sprache ſei herausgegeben worden. Wenn Sie nun auch die Mühe ſcheuten, die ganze Ueberſetzung mit ſteter Berückſichtigung des deutſchen Originals umzuarbeiten; ſo haben Sie ſich doch die Mühe genommen, weil Sie einmal nicht vergebens gearbeitet haben wollten, die Citate zu verbeſſern, gewiß aus dem Grunde, weil Sie einſahen, wie ſchlecht Sie dieſelben wiedergegeben hatten. Und glauben Sie wohl, daß ich für dasjenige, was ich aus der

Natur der Sache erwiesen habe, keine Zeugen aufbringen könnte? Wie! Haben Sie nicht selbst vor mehren ausgesagt, daß Ihnen die erwähnte Fatalität mit der Uebersetzung Ulenbergs begegnet sei? Und Sie großer Literator haben nunmehr das Herz, dieses öffentlich in Abrede zu stellen?

Zum Schluß spricht Herr Kerp von seinen besondern Gefühlen des Gehorsams und der Pietät gegen den römischen Stuhl und dieses in der Absicht, als würden diese Gefühle bei den Hermesianern vermißt. Ich erwidere hierauf, auch ich und so viel ich weiß, alle die sogenannten Hermesianer haben die Gefühle des Gehorsams und der Pietät gegen Rom, welche nach Pflicht und Gewissen von uns verlangt werden können. Herr Kerp möge uns einmal zeigen, wo wir dieselben verläugnet haben. Gegen ihn muß ich indeß die Erinnerung mir erlauben, daß mit diesen Gefühlen allein Rom nicht zufrieden ist. Um dieses zu begreifen, möge er nur bedenken, was der Heiland sagt: „nicht Jeder, der sagt Herr! Herr!! wird in's Himmelreich eingehen;" er möge bedenken, daß es für einen katholischen Christen nicht genug sei, fortwährend Rom! Rom! zu rufen; sondern derselbe müsse sich vor Werken hüten, welche Rom allzeit verdammt hat, und verdammen muß. Und damit genug über Muratori. Will Herr Kerp weiter mit uns streiten, so wird die Geschichte des Ursulinen-Klosters in Köln den Stoff dazu hergeben. Hier ist Herr Kerp zu Hause!

Erklärungen gegen Lügen, welche Herr Höninghaus veröffentlicht hat.

1.

In der kathol. Kirchenzeitung, redigirt von Dr. Höninghaus, Nro. 48 d. J., findet sich ein Artikel, datirt aus Bonn, unterm 2. Juni, worin schmutzige Ausfälle auf die Leitung des hiesigen Convictoriums und die Person des Herrn Inspektors Achterfeldt gemacht werden. Der Verfasser dieses Artikels, der vorgibt, „seit längerer Zeit in Bonn Theologie zu studiren, und mit den dortigen Verhältnissen aufs genaueste bekannt zu sein" und „die Convictoristen größtentheils zu kennen," sagt unter Anderm:

„für ſeine Ausſagen lägen offenkundige Beweiſe vor, und es würden dieſelben die betreffenden Convictoriſten (die einmüthig und wiederholt bei ihm geklagt haben ſollen) unverhohlen bei jeder Aufforderung beſtätigen.“ — Die unterzeichneten Alumnen des Convictoriums halten es ihrer eigenen und der Anſtalt Ehre halber für ihre Pflicht, die Ausſagen des Verfaſſers unverhohlen und unaufgefordert für das, was ſie ſind, für Lüge und Verläumdung zu erklären und erſuchen den Herrn Dr. Höninghaus, dieſe Erklärung in die nächſte Nummer ſeines Blattes aufzunehmen.

Ahlbach, Alleker, Clemens, Creteur, Eytorff, Floß, Govarts, Halm, Heidemann, Högen, Hochs, Hüpgen, Ingelbach, Johnen, Krein, Käsmacher, Müller, Peiffer, Sänger, Weyer.“

2.

Die Frankfurter katholiſche Kirchenzeitung enthält in Nro. 48 vom 14. Juni d. J. einen Correſpondenzartikel aus Bonn, in welchem es unter Andern heißt: „den Alumnen des Convictoriums zu Bonn ſei durch den Inſpektor Prof. Dr. Achterfeldt, auf's nachdrücklichſte vorgeſchrieben worden, gerade die altteſtamentliche Vorleſung des Privatdocenten Hr. Licent. Friedlieb zu hören, und derſelbe Hr. Inſpektor beſtehe, ungeachtet der allgemeinen Erbitterung der Convictoriſten, auf dieſem Gebote.“

Wir unterzeichnete Convictoriſten, die wir bei Hr. Friedlieb exegetiſche Vorleſungen über das A. T. in dem laufenden Semeſter hören, erklären hiermit zur Steuer der Wahrheit, daß uns Allen eine ſolche Vorſchrift des H. Prof. Achterfeldt durchaus unbekannt iſt. Das iſt wahr, daß Hr. Inſpektor Achterfeldt darauf beſtand, eine Vorleſung über das A. T. zu hören; aber in der Wahl, ob wir ſie bei Hrn. Prof. Dr. Scholz, oder bei Hrn. Friedlieb hören ſollten, darin ſind wir frei geweſen. Dieſes beweiſt außer unſerer Erklärung auch der Umſtand, daß von den acht Zuhörern (wie Höninghaus berichtet) in den exegetiſchen Vorleſungen des Hrn. Prof. Scholz fünf Convictoriſten ſind.

Was die übrigen auf uns bezüglichen Punkte betrifft, ſo glauben wir, dieſelben ſeien ſo unwürdig, daß wir uns nicht

weiter auf sie einlassen dürfen. Wir erwarten von Hrn. Höninghaus, daß er diese Erklärung in die nächste Nummer seines Blattes aufnehmen werde.

Bonn den 23. Juli 1840.

Wirtz, Schaps, Spelthahn, Wolgarten, Cpunen, Rey, Bockskopf, Hall, Krüchten, Hergarten, Lambertz, Schleibach, Schwarz, Kirch, Jos. Menden, Wiest, Schlösser, Gottfr. Menden, Joeriſſen, Hochscheidt, Sauer, Hoegen, Creteur, Bimmermann, Krein, Eulenkamp."

Der sehr ausführliche Artikel, gegen welchen diese Erklärungen gerichtet sind, ist eines der schmutzigsten Erzeugnisse, welches aus der Druckerei des Herrn Benjamin Krebs hervorgegangen, und welches Herr Höninghaus veröffentlicht hat. Die voranstehende Erklärung überhebt uns einer ausführlichen Beleuchtung um so mehr, da der Verfasser dieses Schmähartikels, der mehr wie fünfzehn Jahre ohne bleibende Stätte willenlos und von innerer Unruhe getrieben, unstät umherirrt und seinem innern Verdruß und Selbstunzufriedenheit nur durch solche niedrige Ergüsse Luft machen kann, ohnehin elend, bedauernswerth genug ist.

Dr. Benkert.

Die Redaktion der Athanasia hat in ihrem neuesten Hefte folgende Erklärung veröffentlicht: „Auf die wiederholten Schmähungen von Seite der Hermesianer erklären wir abermals und anders haben wir nichts nöthig —: Quod scripsimus, scripsimus. Wir dienen der Wahrheit, und haben seither nur Wahrheit über die hermesische Sache geschrieben und verbreitet. Dieß besonders für die Herren G. u. L." —

Um diese Erklärung würdigen zu können, brauchen wir nur auf den Stand der Sache aufmerksam zu machen. Die beiden unter der Mit-Redaktion des Herrn Dr. Benkert stehenden theologischen Zeitschriften „der Religionsfreund und die Athanasia" haben sich schon seit zwei Jahren damit befaßt, die sogenannten

Hermeſianer zu verunglimpfen und allerhand böſe Nachrichten über dieſelben zu verbreiten. Die Angegriffenen haben dies unchriſtliche Verfahren um des Friedens willen lange Zeit geduldig ertragen; endlich ſind ſie aufgeſtanden und haben dieſe Ungebühr ernſtlich gerügt und die Verläumdungen, wie ſie hin und wieder zum Vorſchein kamen, kräftig zurückgewieſen. Die Redaktion der genannten Blätter hat ſich aber durch die ihr zu Theil gewordenen Zurechtweiſungen nicht bewegen laſſen, ihr Verhalten zu ändern; ſie zeigte ſich vielmehr für jede Belehrung unempfänglich und anſtatt durch Zurücknahme der ihr vorgezeigten Irrthümer das begangene Unrecht wieder gut zu machen, erklärte ſie ſogar ausdrücklich, kein Wort zurücknehmen zu wollen, unter dem Beifügen: „Quod scripsimus, scripsimus. Wir dienen der Wahrheit.“ Unter andern hatte die Athanaſia auch einen Bericht über das Erzbiſchöfl. Seminar zu Köln aufgenommen, der eine Menge falſcher Angaben enthielt und worin die berührten Thatſachen ganz und gar entſtellt waren. Der Vorſtand und die Lehrer des Seminars gaben eine öffentliche Erklärung dagegen ab. Allein auch dieſe amtliche Erklärung machte auf die Redaktion keinen Eindruck, und alles was ſie darauf erwiederte, wurde abgethan mit jenen oben angeführten Worten des Pilatus: „Quod scripsimus scripsimus.“ Darauf unternahm es jemand, in der bekannten Schrift: Anti-Perrone, die Erklärung des Seminars aus vorhandenen Aktenſtücken zu erhärten und die falſchen Angaben und Entſtellungen in dem Berichte der Athanaſia einzeln nachzuweiſen. Eben dieſer Beweisführung gegenüber erklärt nun jetzt die Redaktion abermals mit den Worten des Pilatus: „Quod scripsimus scripsimus. Wir dienen der Wahrheit und haben ſeither nur Wahrheit über die hermeſiſche Sache geſchrieben und verbreitet.“ Das Auffallendſte iſt, daß die Redaktion mehr, als dieſe Erklärung, nicht für nöthig hält. Denke man ſich aber einmal! In der Schrift Anti-Perrone iſt aktenmäßig nachgewieſen, daß der in Frage ſtehende Bericht nichts als ein Gewebe von Unwahrheiten und groben Entſtellungen iſt; und doch ſoll, ungeachtet dies alles klar und zu jedermanns Einſicht vorliegt,

weiter nichts nöthig ſein, als abermals mit Pilatus zu erklären: „Quod scripsimus, scripsimus. Wir dienen der Wahrheit und haben ſeither nur Wahrheit über die hermeſiſche Sache geſchrieben und verbreitet.“ Meint denn die Redaktion, daß ihre bloße Behauptung mehr gelte, als ein vollſtändiger Beweis? und wie kann ſie ſagen, wir haben bisher nur Wahrheit über die hermeſiſche Sache geſchrieben und verbreitet, wo doch das Gegentheil bereits erwieſen iſt? Männer von Ehre und Gewiſſen hätten hier mindeſtens geſagt: wir waren im Irrthum; es freut uns, daß wir eines Beſſern belehrt worden ſind; in der Zukunft werden wir vorſichtiger ſein. Aber die Redaktion der Athanaſia hat dieſen Standpunkt nicht; ſie läßt ſich durch keine Beweiſe umſtimmen, ſondern hält ihre vorgefaßte Meinung hartnäckig feſt und wiederholt ihr unbußfertiges „quod scripsimus, scripsimus.“ Wie ſtimmt das aber zu der ruhmredneriſchen Aeußerung: wir dienen der Wahrheit? und wie ſoll man ſich die Zuverſicht erklären, mit der die Redaktion den klarſten Beweiſen gegenüber auf's Neue behauptet: wir haben ſeither nur Wahrheit über die hermeſiſche Sache geſchrieben und verbreitet? Unmöglich konnte ſie glauben, daß dadurch die Beweiſe umgeſtoßen werden könnten; ſie muß alſo etwas Anderes damit haben erreichen wollen; und wenn man ſich dann fragt, was mit dieſer Erklärung überhaupt wohl habe bezweckt werden ſollen, ſo kann man kaum anders glauben, als daß es hiebei auf eine Täuſchung des Publikums abgeſehen ſei; und wir ſehen nicht, wie es jemanden gelingen ſolle, dieſe Herren gegen den Vorwurf zu rechtfertigen, daß ſie dem Grundſatze huldigen: calumniare audacter, semper aliquid haeret. — Das ſind die Männer, welche vorgeben der Wahrheit zu dienen!

Bonn. Die hieſige katholiſch-theologiſche Fakultät hat dem Prof. der Theologie im Seminar zu Trier, Herrn Lic. Roſenbaum, das Ehrendiplom eines Doktors der Theologie ertheilt. Das Elogium in dieſem Diplome lautet wörtlich: Integritatisque sinceritatis exemplum, Theologum egregium, Doctorem benemerentem.

Personal-Veränderungen in der Erzdiözese Köln während des zweiten Quartals 1840.

I. Sterbfälle: Am 5. April starb Herr Fr. W. Abstoß, emeritirter Kaplan zu Wipperfürth, 64 Jahr alt. — 6. Hr. C. Reger, Cantonal-Pfarrer in Jülich, 63 J. alt. — 12. Hr. M. Deden, Pfarrer zu Wollersheim, 42 J. alt. — 14. Hr. M. Thelen, Weltpriester zur h. Maria in der Kupfergasse zu Köln, 76 J. alt. — 24. Hr. A. B. Ackermann, Cantonal-Pfarrer zu Eschweiler, 76 J. alt. — 2. Mai Hr. J. P. Dahmen, Weltpriester in St. Aposteln zu Köln, 82 J. alt. — 4. Hr. F. Nauß, Vikar zu Dünwald, 77 J. alt. — 10. Hr. M. J. Linden, Canonikus des ehmaligen Archidiakonal-Stiftes zum h. Severin in Köln, 87 J. alt. — 12. Hr. A. Schillings, gewesener Pfarrer zu Wevelinghoven, 79 J. alt. — 16. Hr. J. Loneux, Weltpriester zu Malmedy gewesener Benediktiner, 70 J. alt. — 20. Hr. B. Weber, ehemaliger Canonikus zu den hh. Aposteln in Köln, 62 J. alt. — 21. Hr. J. Wolters, Pfarrer zu Gürzenich, 47 J. alt. — 23. Hr. H. J. Lürges, Pfarrer zu Neersen, 44 J. alt. — 12. Hr. H. Dillmann, Vikar zu Blankenberg, 73 J. alt. — 4. Juni Hr. J. Johans, Pfarrer zu Ormont, 70 J. alt. — 9. Hr. L. Schopen, gewesener Pfarrer zu Moschenich, 92 J. alt. — 19. Hr. A. Schlebusch, Vikar in der Metropolitan-Domkirche zu Köln, 77 J. alt. — 12. Hr. B. J. Bracht, Regierungs- und Consistorial-Rath zu Düsseldorf, 68 J. alt. — 15. Hr. J. J. Roggen, ehemaliger Vikar des frühern Stiftes zur h. Maria ad gradus in Köln, 68 J. alt. — 28. Hr. J. A. Junker, Pfarrer in Bardenberg, 62 J. alt. — 30. Hr. Th. Pantzer, Pfarrer zu Immerath, 74 J. alt.

II. Entlassungen: Am 30. April ist Herr F. A. Landwehr auf Verlangen wegen Altersschwäche von der Pfarre Niehl entlassen worden.

III. Ertheilung der h. Priesterweihe. Am 10. April empfingen die h. Priesterweihe: Herr J. J. H. Kapellmann aus Aachen, — Hr. G. H. Küppers aus Heinsberg, — Hr. W. Flink aus Palmersheim, — Hr. H. H. Giersberg aus Köln, — Hr. F. G. J. Gunk aus Essen, — Hr. P. J. Heider aus Köln, — Hr. F. Krebs aus Düsseldorf, — Hr. J. A. Mörs aus München-Gladbach, — Hr. A. Thomas aus Oberhausen.

IV. Ernennungen. A. Zu Pfarrstellen: Am 1. April wurde Herr Dr. J. A. Kessels, bisher Vikar in Merkstein, zum Pfarrer in Horbach, — Hr. J. L. Wangen, bisher Pfarrer zu Mackenbach, zum Pfarrer in Heppenbach, — Hr. W. Mähren, bisher Pfarrer in Walhorn, zum Pfarrer in Berg, — Hr. J. Lecomte, bisher Pfarrer in Alster, zum Pfarrer in

Walhorn, — Hr. M. J. Thierry, bisher Vikar zu Horbach, zum Pfarrer in Alfter, — Hr. J. W. J. Frohn, bisher Pfarrer zu Weiden, zum Pfarrer in Büttgen, — Hr. J. Möthlichs, bisher Pfarrer zu Büttgen, zum Pfarrer in Weiden, — Hr. Houben, bisher Vikar zu Kirchhoven, zum Pfarrer in Marienberg, — am 16. April Hr. H. J. Elshoff, Dr. der Theol. und Religionslehre am Gymnasium zu Bonn, zum Pfarrer in Werden, — 25. A. Molitor, bisher Vikar zu Herkenrath, zum Pfarrer in Bechem, — 1. Mai Hr. P. J. Krautwig, bisher Seelsorger in der Irrenanstalt zu Siegburg, zum Pfarrer in Erpel, — Hr. J. F. J. Keuven, bisher Pfarrer zu Kallmuth, zum Pfarrer in Wollersheim, — Hr. C. Hans, bisher Pfarrer zu Berg, zum Pfarrer in Kallmuth, — Hr. J. G. Neu, bisher Pfarrer zu Loverich, zum Pfarrer in Niehl, — 1. Mai wurde Hr. Dr. A. Vondenhoff, bisher Vikar zu Pingsdorf, zum Pfarrer in Loverich, — Hr. J. J. Vorage, bisher Pfarrer zu Schevenhütte, zum Pfarrer in Stetternich, — 7. Hr. J. M. Winkels, bisher Vikar zu Elsig, zum Pfarrer der daselbst neu errichteten Pfarrkirche, — 11. Hr. J. W. Bayer, bisher Vikar zu Osbach, zum Pfarrer der daselbst neu errichteten Pfarrkirche, — 1. Juni Hr. J. M. Groß, bisher Vikar zu Flosdorf, zum Pfarrer in Mackenbach, — Hr. Th. J. Siegeler, bisher Vikar in Weiden, zum Pfarrer in Schlevenhütte, — Hr. J. R. Ohoven, bisher Vikar zu Neersen, zum Pfarrer daselbst, — Hr. F. J. Quitter, bisher Pfarrer zu Pattern, zum Pfarrer in Gürzenich, — Hr. C. G. H. Hommelsheim, bisher Pfarrer zu Sinzenich, zum Pfarrer in Pattern, — Hr. J. Geuenich, bisher Pfarrer in Otzenrath, zum Pfarrer in Sinzenich, — Hr. F. Hartmann, bisher Pfarrer zu Friesenhagen, zum Pfarrer in Otzenrath ernannt.

B. Zu Vikarienstellen: Am 9. April ist Herr H. J. H. Lintgens, bisher Vikar in Arsbeck, zum Vikar in Kirchhoven, — 15. Hr. M. Neumann, bisher Vikar in Boich, zum Vikar in Düren zur h. Maria, — Hr. C. Bayer, bisher Vikar in Lievernich, zum Vikar in Boich, — 16. Hr. H. H. Giersberg, neugeweihter Priester, zum Vikar in Brauweiler, — Hr. W. H. Brassen, bisher Vikar in Bracheln, zum Vikar in Lich, — 21. Hr. P. W. Kneuel, bisher Vikar in Dürboslar, zum Vikar in Welldorf, — Hr. A. Thomas, neugeweihter Priester, zum Vikar in Bracht, — 25. Hr. J. J. Dauven, bisher Vikar zu Wallhorn, zum Vikar in Burtscheid zum h. Michael, — 29. Hr. Ch. Burgmer, bisher Vikarie-Verwalter in Gladbach, zum Vikar in Herkenrath, — 1. Mai Hr. J. A. Mörs, neugeweihter Priester, zum Vikar in Giesenkirchen, — Hr. W. Flink, neugeweihter Priester, zum Vikar

in Dietkirchen zu Bonn, — 4. Hr. J. H. Th. Sommer, bisher Vikar zu Jüchen, zum Vikar in Willich, — 5. Hr. F. G. J. Gunk, neugeweihter Priester, zum Vikar in Jüchen, — 6. Hr. J. Bröhl, bisher Vikar in Gürzenich, zum Vikar in Merkstein, — Hr. G. H. Küppers, neugeweihter Priester, zum Vikar in Waldfeucht, — Hr. J. M. Krülls, bisher Vikar in Büderich, zum Vikar in Ratheim, — Hr. J. Vossemer, bisher Vikar in Frauenberg, zum Vikar in Gladbach, — 7. Hr. Th. G. E. Richen, neugeweihter Priester, zum Vikar in Langerwehe, — Hr. P. J. Heider, neugeweihter Priester, zum Vikar in Bornheim, — 14. Hr. F. Krebs, neugeweihter Priester, zum Vikar in Derendorf, — 21. Hr. J. J. H. Kapellmann, neugeweihter Priester, zum Vikar in Stollberg, — 1. Juni Hr. A. Giesen, bisher Subsidiar in Richrath, zum Vikar in Weiden, — 5. Hr. J. M. J. Jacobs, bisher Primissar zu Sinzenich, zum Vikar in Flosdorf, — 16. Hr. F. Knors, bisher Vikar zu Lövenich, zum Vikar in Crefeld, — 22. Hr. H. Dapper, bisher Vikar zu Budberg zum Vikar in St. Remigius zu Bonn.

Personal-Nachrichten der Diözese Trier im ersten Semester 1840.

I. Ertheilung der höheren Weihen. Die Weihe des Subdiaconats erhielten am 24. März die Herren Franz Ludwig Blaise von Saarlouis, — Bartholomäus Gommelshausen aus Coblenz, — Nicolaus Hermesdorf aus Trier und Mathias Scholtes von Holzthum und am 13. Juni Mathias Schäfer von Braunweiler. Die Weihe des Diaconats erhielten am 14. März die Herren Jakob Falk aus Wadern, — Peter Fascian von Leiwen, — Nicolaus Gracher aus Trier, — Johann Heinrich Heid aus Coblenz, — Joseph Julien von St. Mathias bei Trier, — Mathias Kahlen aus Trier, — Andreas Leuther von Auw, — Sebastian Luxemburger von Ensdorf, — Nicolaus Noertershäuser von Bubenheim, — Heribert Ockenfels aus Sinzig, — Johann Baptist Peis aus Linz, — Mathias Portery aus Merzig, — Anton Simon von Platten und Anton Joseph Wirz aus Linz, und am 13. Juni Franz Ludwig Blaise aus Saarlouis. Die Priesterweihe erhielten am 24. März die Herren Jakob Falk aus Wadern, — Nicolaus Gracher aus Trier, — Andreas Leuther von Auw, — Heribert Ockenfels aus Sinzig, — und Anton Weber von Ringen, und am 13. Juni die Herren Johann Heinrich Heyd aus Coblenz, — Joseph Julien von St. Mathias bei Trier, — Mathias Kahlen aus

Trier, — Sebastian Luxemburger aus Ensdorf, — Nicolaus Noertershäuser aus Bubenheim, — Johann Baptist Peis aus Linz und Mathias Portery aus Merzig.

II. Sterbfälle. Gestorben sind am 7. Januar: Herr Jakob Johan in Trier, pensionirter Geistliche der Abtei St. Martin, 82 Jahr alt. — 13. Herr Johann Jacob, Pfarrer zu Urexweiler, 33 J. alt. — 3. Februar Hr. Johann Ludwig Becker, Pfarrer zu Ediger, 41 J. alt. — 10. Hr. Georg Bendel, Dechant und Pfarrer zu Horchheim, 74 J. alt. — 18. Hr. J. Klockener, Pfarrer zu Herschbach, 79 J. alt. — 1. März Hr. Martin Zirwas, Pfarrer zu Kettig, 35 J. alt. — 7. Hr. Theodor Schmitz, Pfarrer zu Koewerich, 60 J. alt. — Hr. Damian von Hontheim, Canonicus des ehemaligen Stifts St. Simeon in Trier, 79 J. alt. — 21. Hr. Thomas Billen, Dombechant zu Trier, 81 J. alt. — 25. Hr. Peter Stemper, Pfarrer zu Temmels, 79 J. alt. — 2. April Hr. Johann Peter Munsch, Pfarrer zu Neef, 79 J. alt. — 3. Hr. Joseph Wacker, Hausgeistlicher im Landarmenhause zu Trier, 32 J. alt. — 4. Hr. Mathias Burg, Pfarrer zu Bremm, 75 J. alt, — 29. Hr. Friedrich Scherff, Definitor und Pfarrer zu Kaisersesch, 71 J. alt. — 30. Hr. Michael Kaufmann, Vikarius zu Leidenborn, 75 J. alt. — 23. Mai Hr. Johann Becker, Kaplan zu Forst, 28 J. alt. — 31. Hr. Joh. Bapt. Graff, Pfarrer zu St. Johann, 62 J. alt. — 6. Juni Hr. Martin Schmitz, Pfarrer zu Vischel, 43 J. alt.

III. Ernennungen zu Pfarrstellen: Am 1. Januar ging der Pfarrer Simons von Saffig nach Bassenheim und der Pfarrer Kalkofen von Stromberg nach Saffig ab, — am 11. Februar ward der Pfarrer Becker von Grenderich auf die Pfarrei Mastershausen befördert, — am 15. ward der Pfarrer Luib von Alf zur Pfarrei Ediger befördert und der Kaplan Houf zur Pfarrei Alf ernannt, und der Pfarrer Thees von Rascheid nach Longcamp befördert. Am 1. März ging der Pfarrer Wendel von Neustadt nach Tholey ab, und trat der Kaplan Bender von Waldbreitbach die Pfarrei Neustadt an. — Am 20. März ging der Pfarrer Rausch von Cappel nach Ravengirsburg ab. — Am 1. April ward der Pfarrer Meyers von Bausendorf nach Lützerath und der Pfarrer Theis von Waldalgesheim nach Bremm, und der Pfarrer Simon von Bruch nach Bausendorf versetzt. — Am 1. Mai ging der Vikarius Kirchrath von St. Aldegund als Pfarrer nach Neef ab. — Am 6. Mai ward der Kaplan Demgen von Neuerburg zur Pfarrei Cappel, — Am 15. Mai der Kaplan Sasges zu Saarburg zur Pfarrei Groscampen, und am 27. der Pfarrer Beilstein zu Freisen nach Hasborn ernannt. — Am 23. Juni ging der Pfarrer Assolino von Gewänden nach Horchheim ab.